
יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
PS. CXIX
169
JOH. XVII
17.



Gregor's,
des Bischofs von Nyssa,
Leben und Meinungen.

Zusammengestellt und erläutert

von

Dr. Julius Rupp,
Privatdocent an der Königsberger Universität.

Leipzig.
Dyk'sche Buchhandlung.

1834.

Dem

Herrn Professor der neueren Geschichte und Statistik,

Dr. Schubert

in Königsberg

hochachtungsvoll gewidmet

von

dem Verfasser.



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX
169
JOH XVII
17.
ὁ λόγος
ὁ σὸς
ἀλήθειά
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Gregor's,
des Bischofs von Nyssa,
Leben und Meinungen.

Zusammengestellt und erläutert

von

Dr. Julius Rupp,
Privatdocent an der Königsberger Universität.

Leipzig.
Dyk'sche Buchhandlung.
1834.

Dem

Herrn Professor der neueren Geschichte und Statistik,

Dr. Schubert

in Königsberg

hochachtungsvoll gewidmet

von

dem Verfasser.

Vorrede.

Wenn man in Deutschland noch heute ein aner oder ist sein muß, um etwas zu gelten; so erkläre ich in dem ersten Satze meines ersten Versuches, daß ich durchaus ohne Ehrgeiz bin. Der Himmel hat mir das Glück nicht vergönnt, mit meinen philosophischen Ueberzeugungen schnell fertig zu werden; und ich muß mich um so mehr im Hintergrunde halten, je allgemeiner jene Kunst wird. Ich habe mir von übermäßig und nicht genug verehrten Denkern Einzelnes anzueignen versucht, ihre Namen zu nennen halte ich indeß für ein Zeichen von Schwäche, so lange man sich derselben nicht werth gemacht hat. Man wird Ansichten neben einander finden, die bisher nicht in einem System verbunden gewesen sind, und man wird vielleicht daher Gelegenheit nehmen, den wohlfeilen Ausdruck zu brauchen, daß es Widersprüche sind: so wäre ich wenigstens der

erste nicht, dem das begegnet. Die theologischen und philosophischen Ansichten, die ich in dieser Monographie ausgesprochen, sind aber Nebensache; der Zweck, dem dieser Versuch dienen soll, ist historischer Art.

Wenn wir die Leistungen der katholischen Kirche auf dem Gebiete der historischen Theologie mit denen der evangelischen vergleichen; so zeichnen sich unsere Kirchenhistoriker durch feste Principien, größere Uebersichtlichkeit, freieren Blick, durch alles, was die Philosophie der Geschichtschreibung gewähren kann, vortheilhaft aus, während die Kirchenhistoriker der Katholiken einen größeren Sammlerfleiß bewiesen haben. Daß unsern Theologen umfassendes Quellenstudium abgeht, hat zur Folge gehabt, daß die historische Sicherheit gegen ein Spielen mit witzigen Einfällen weggegeben ist und Hauptperioden der christlichen Kirchengeschichte — das Mittelalter — mit unverzeihlichem Leichtsinn entstellt sind. Für die Katholiken sind ihre unschätzbaren Materialiensammlungen ein todtes Capital geblieben, da ihnen die Kraft des Gedankens abging, durch die nackten Begebenheiten der Weltgeschichte hindurch die Offenbarung des Ewigen zu lesen und

sich zu orientiren über die Stelle, welche der katholischen Kirche im Ganzen zukommt. Das nähere Verhältniß, das beide Kirchen seit einiger Zeit in Deutschland eingegangen sind, darf nicht ohne vortheilhaften Einfluß auf die Kirchengeschichte bleiben. Was uns betrifft: alle, die sich den theologischen Studien widmen, müssen sich eine lebendigere Anschauung von dem Geiste der früheren Jahrhunderte der Kirche bilden, als aus den allgemeinen Lehrbüchern der Kirchengeschichte, auch den besten — denn eine allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, wie Marheinekke's Reformationsgeschichte, besitzen wir nicht — gewonnen werden kann. Dieses zugleich so nothwendige und so seltene Quellenstudium sollen die jetzt erscheinenden Monographien einleiten: das ist die Ansicht von ihrer Beziehung auf die jetzigen Bedürfnisse unserer Kirche, wonach ich die meinige gearbeitet. Eine Monographie ist kein Kunstwerk für die Ewigkeit, sie hat ihren Zweck erreicht, wenn sie zu den Quellen selbst leitet und sich dadurch nach einigen Decennien überflüssig macht. Neanders Chrysostomus und Möhlers Athanasius scheinen vorzugsweise von diesem Gesichtspunkte aus gearbeitet. Das Gesagte giebt

die Gründe an, warum ich es für zweckwidrig erachtet, jeden Augenblick selbst statt Gregors zu sprechen und seine theologischen Ansichten in die Rubriken eines Compendiums von Reinhard oder irgend eines andern — das erste wäre für unsern Zweck das beste, weil es das loseste ist — zu zwängen.

Citirt habe ich, wo nichts besonders bemerkt ist, nach der Morellischen Ausgabe in 3 Bänden, Folio. Paris 1638.

Königsberg, den 16. Febr. 1834.

J. Rupp.

Das

Leben Gregors von Nyssa.

Beim Beginne unserer Zeitrechnung hatten sich die in grauer Vorzeit auseinander getretenen Zweige menschlicher Geistesbildung mehr zu einander geneigt, als jemals früher. Jahrhunderte waren dazu nöthig gewesen, um die unter verschiedenen Zonen verschiedenartig gestaltete Entwickelung mit einem möglichst geringen Verluste ihrer Eigenthümlichkeit auf einen Punkt zu vereinen. Am frühesten hatte der Bewohner Palästinas den Sproß ostasiatischen Lebens, aus der Fremde heimkehrend, auf seinen Boden gepflanzt. Später waren die Bemühungen griechischer Philosophen nach Alexandrien übertragen worden, und immer reichlicher wurden in diesen durch regen Verkehr mit einander verknüpften Gegenden Vorderasiens und Aegyptens die Blüthen des untergehenden Lebens der alten Welt eingesammelt. Hier verschwisterte sich die tiefe und zugleich Alles umspannende Weltanschauung der Orientalen mit griechisch-römischem Geiste, der das Einzelne aufzuklären und Unbedeutendes durch seine Betrachtungsweise zu heben wußte. Hier hatte die Kraft morgenländischen Gefühls die ersten Versuche gemacht, über sich zu reflectiren und sich bei anders gearteten Gemüthern Anerkennung zu sichern. Hier wechselten mit dem schweren Rhythmus heiliger Hymnen, die weltverachtende Asceten anstimmten, heitere Gesänge, die bezeugten, wie weit es dem Menschen gelungen, die rohe Kraft der Natur in gefallende Formen geselliger Bildung zu kleiden; hier entbildete sich der Umarmung des Morgen- und Abendlandes ein bei aller Verschmelzung so eigenthümliches Leben, daß außer den Ergebnissen des germanischen Charakters; in dieser Zeit die bedeutungsvollsten Züge zu einer Physiognomik unserer Weltge-

schichte liegen. Doch noch ruhten alle diese Elemente geistiger Entwickelung neben einander, ohne daß Versuche, die man angestellt, sie gegenseitig sich durchdringen zu lassen, sonderlich gelungen wären. Auch der Naturkundige hält beschämt in seinem Tiegel die Bestandtheile einer aufgelösten Pflanze zusammen: nur ein Gott vermag aus diesen todten Stücken ein lebendiges Ganze zu schaffen. Er erschien auch damals, der Geist des Christenthums war das neue Leben, das die ersterbenden Glieder einer alten Zeit verjüngt einem jugendlichen Geschlechte überbrachte.

Mit seiner Entstehung begann der schwierige Kampf, die junge Pflanzung gegen die Angriffe offener Feinde und gefährlicherer Freunde zu schirmen. Große Kraft wurde aufgeboten und geopfert, um die Gewalt, welche Römische Herrscher gegen den kleinen Kreis der Christen richteten, zu vereiteln; aber eigentlich schwieriger, obschon beim ersten Anblick weniger imponirend, als die Siege begeisterter Märtyrer, war der Streit, den die Kirche gegen diejenigen zu führen hatte, die sich mit den Formen der neuen Lehre zu zieren gedachten, ohne ihren Geist zu erfassen. Nichts vom Alten sollte verloren gehen und doch nichts einseitig hervorgehoben werden: eine Aufgabe, die bei der Eigenthümlichkeit des Menschen: mit Leidenschaft treiben zu müssen, was vorzüglich werden soll, kaum glücken konnte. Anzuerkennen galt es, daß das Christenthum seinen Wirkungskreis nicht nur weit über bestimmte Formen früherer Religionsinstitute auszudehnen habe, sondern, daß der innere Kern des Paulinischen Universalismus erst damit erschlossen werde, daß man in dem Bewußtsein wirke: die Bildungsstufe des Christenthums, als ein Educt alles bisherigen geistigen Fortschreitens, dürfe durchaus nicht durch Zurücksinken zu dem Charakter einer einzelnen Volksbildung (die, nachdem das Verschmelzen aller gegeben war, sich als Einseitigkeit gestaltete) seines eigenthümlichen Charakters beraubt werden. Dies zu begreifen war die

Aufgabe der katholischen Kirche in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens; es gegen Häretiker, die sich aus der Allseitigkeit des Christenthums Einzelnes wählten, zu behaupten, war das, was folgende Jahrhunderte als heiliges Erbtheil von ihr verlangten. Auf einer Seite suchte man die Lehren durch Hineinziehen in orientalische kühne Phantasiegebilde und durch den Versuch, es ohne seinen geschichtlichen Zusammenhang aufzufassen, in den beschränkten Kreis orientalischen Lebens zu bannen; auf der andern suchten es judaisirende Lehrer in die niedere Sphäre menschlicher Lehrthätigkeit hinabzuziehen und es wohl gar als eine Wiederherstellung alter besserer Zeiten anzusehen, während endlich montanistische Schwärmerei sich bestrebte, die neue Lehre als Gegensatz aller Wissenschaft aufzufassen und ihre Fortbildung von Visionen krankhaft gereizter Sinnlichkeit zu erwarten. Es gelang den Katholikern, in der Ausscheidung dieser Irrthümer das Ziel ihres Strebens zu erkennen und sich demselben wenigstens so weit zu nähern, daß die Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, unter denen Gregor von Nyssa eine der ersten Stellen einnimmt, die einmal betretene Bahn nur verfolgen durften.

In dem nordwestlichen Theile Kleinasiens, unter dem seiner Rohheit und Tücke wegen verrufenen Volke der Kappadoker [1]) war es, wo die Voreltern unseres Gre-

1) Mit den Andeutungen einzelner Schriftsteller des Alterthums über den bösartigen Charakter des Volkes stimmt Gr. Nyss. ep. IX. in Zacagni collectan. monumm. vett. T. I. überein: *σφοδρα γαρ, εὐ ἰσθι, σφοδρα τῳ θυμῳ και τη πικρια των ἐπιχωρων ἠθων πεπονηκαμεν κ ὡσπερ τοις δωματιοις ἐκ των ὑπεισρεοντων ὑδατων ὑποτρεφεται κρυσταλλος· χρησομαι γαρ ἐκ των ἡμετερων τῳ ὑποδειγματι· οὑτω καταῤῥεουσα νοτις, εἰ τῳ πεπηγοτι ἐπιπολασειε, λιθουται περι τον κρυσταλλον και προσθηκη του ὀγκου γινεται. τοιουτον τι βλεπετω τοις πολλοις των κατα τον τοπον ἐπιχωριαζοντων το ἠθος, ὡς ἀει τι προσεπινοειται παρ᾽ αὐτων εἰς πικριαν και ἐφευρισκεται και τῳ προκατειργασμενῳ ἑτερον κακον ἐπιπηγνυται, κἀκεινῳ ἀλλο και παλιν ἑτερον και τουτο συνεχως ὑπαντᾳ και οὐδεις αὐτῳ ὁρος του μισους και της των κακων ἐπαυξησεως.*

gorius lebten. Die Mutter Emelia hatte, unter den harten Verfolgungen im Beginne dieses Jahrhunderts zur Waise geworden (Gr. Nyss. II, 191. d.), ihrer Neigung zum ehelosen Leben entsagen müssen, um den Gefahren zu entgehen, die ihr von mehreren durch ihre hohe Schönheit gereizten Bewerbern drohten (Gr. Nyss. II, 178. bc. 191. d.), und einem Manne ihre Hand gereicht, der neben ausgezeichnetem Rufe in der Beredsamkeit und bei den Gerichten (Gr. Nyss. II, 192. c. Gr. Nz. or. 20. pag. 323. ab.) in seinem Vaterlande für ein Muster der Tugend galt und den lebendigen Glauben bewahrt hatte.[2]) Wie schon der Entschluß einer steten Jungfräulichkeit in einer Zeit, wo er weniger durch den allgemeinen Beifall angeregt, als aus einem Bedürfniß des Gemüthes entsprungen erscheinen muß, auf einen Sinn deutet, der den strengen Ernst der Sitte auch in äußern Formen abzuspiegeln liebt, so zeigt die Mutter in ihrem religiösen Leben auch ein gewisses, vielleicht von heidnischen Vorfahren ererbtes Bestreben, sich die Vorsehung des Höchsten durch mannigfache äußere Schickungen zu vergegenwärtigen. Ihre Tugend war so gestaltet, daß sie überall von einem göttlichen Wink sich geleitet wünschte (Gr. Nyss. II, 178. b.), wie sie ihrer ersten Tochter, außer dem Allen bekannt gewordenen Namen Makrina, noch einen geheimen bestimmt: dies geht hervor aus der Erzählung unsers Gregor. „Denn da die Zeit gekommen war, da sie niederkommen sollte,

---

2) Gr. Nz. or. 20. p. 324. a. b. Unser Gregor berichtet in der Lobrede, die er auf seinen Bruder hält, einen Traum des Vaters, der von einem Gemüthe zeigt, das sich gern mit heiligen Dingen beschäftigte. Er sagt III, 492. a. b.: Als er (der Sohn) einst noch als Knabe von einer tödtlichen Krankheit überfallen war, sah der Vater in einem Traumbilde den Herrn erscheinen, der im Evangelio dem Königischen seinen Sohn wiedergiebt, und eben das ihm verheißen, was er zu jenem gesprochen: Gehe hin, dein Sohn lebt! Er ahmte den Glauben desselben nach und empfing dafür den Lohn desselben, indem die Liebe des Herrn den Sohn errettete.

glaubte sie, in Schlaf gesunken, das in der Hand zu halten, was sie noch in sich trug, und eine in glänzenderer Gestalt, als es bei Menschen pflegt, sich offenbarende Erscheinung zu schauen, die ihre Tochter bei dem Namen Thecla rief, jener Thecla, deren Ruhm unter den Jungfrauen so groß ist, und als sich das dreimal wiederholt hatte, entfernte sich jene Gestalt und beschied ihr eine so leichte Geburt, daß, vom Traum erwachen und das Geträumte schauen, eins war." [3])

Erscheint so in dem Leben der Mutter Gregors die religiöse Zeichensucht des früheren Heidenthums, freilich veredelt durch die Früchte ihres sittlichen Ernstes, durch ihr einfaches, mäßiges Leben und ihre aufopfernde Sorgfalt für die Armen; so tritt uns in der Mutter ihres Gemahls ein freieres Leben entgegen, geeignet, alle die Keime schon früh in die Kappadokischen Brüderpaare zu pflanzen, die die Kirche später sich so fruchtbar entfalten sah. Diese weitberühmte [4]) Frau, deren Heimath in

3) Mir scheint nun, fährt Gregor fort, daß die Erscheinung hiermit nicht sowohl eine gewisse Namengebung beabsichtigt, als durch diesen Zuruf die Lebensweise der Jungfrau und die Aehnlichkeit der Willensrichtung habe bezeichnen wollen. — Eine Rechtfertigung dessen, daß er den mannigfachen in die Geschichte seiner Familie verflochtenen Traumbildern Bedeutung zugesteht, versucht er in der Entwickelung seiner Theorie vom Traume (de opif. hominis I, 78. c.).

4) περιβοητος Basil. ep. 75. Was Gr. Nz. I, 318. c. 320. a. deutlich und an andern Orten mehr dunkel angedeutet wird von den hohen Vorfahren dieser Familie, scheint besonders von dem Zweige in Pontus zu gelten. Von dem kräftigen Geist der alten Kirche zeugend sind die Wendungen, in welchen Gr. Nz. I, 319. a. und unser Gregor in ihren Lobreden auf den Freund und Bruder Basilius von dieser Erwähnung vornehmer Herkunft darauf übergehen, daß christliche Familien im Andenken der Confessoren und eigener Frömmigkeit ihren Adel sähen. Bei Gr. Nyss. III, 497 heißt es so: „Welches ist also der Adel des Basilius? Sein Geschlecht ist seine Verwandschaft zum Göttlichen, sein Vaterland aber die Tugend, denn wer Gott in sich aufnimmt, hat, wie das Evangelium sagt, die Freiheit, ein Kind Gottes zu heißen. Wie sollte man aber wohl noch höheren Adel suchen, als die Verwandschaft mit der Gottheit ist? — Der aber in der Tugend lebt und sie anbaut und von ihr seinen Lohn hofft, macht das zu seinem Vaterlande, worin

oder bei dem Pontischen Neocaesarea war, hatte vor der Verfolgung des Maximinus II. in die unzugänglichen Waldungen des Pontus flüchten müssen und nach langem Umherirren in diesen Gegenden durch ein neues kaiserliches Edict später sogar ihre Güter verloren. Ungeschwächt hatte sie noch die Kraft und den freien Geist, der durch die Sagen von der Wirksamkeit Gregorius des Wunderthäters hindurchschimmerte, in ihr reiches Gemüth aufgenommen, und segensreich mußte die Erziehung sein, die jenen Strom göttlichen Lebens auch auf unsern Gregor, wenn auch schon vorzugsweise auf seinen älteren Bruder, überfließen ließ. (Bas. ep. 75. *παρ' ἧς ἐδιδαχθημεν τα του μακαριωτατου Γρηγοριου ῥηματα, ὅσα προς αὐτην ἀκολουθιᾳ μνημης διασωθεντα αὐτη τε ἐφυλασσε κ ἡμας ἐτι νηπιους ὀντας ἐπλαττε κ ἐμορφου τοις της εὐσεβειας δογμασιν.*)

Sie konnte sich nicht von ihren Besitzungen im Pontus trennen, an die auch der Vater Basilius in vielfacher Beziehung gebunden gewesen zu sein scheint, wie denn Gr. Nz. berichtet, Pontus und Kappadokien hätten sich in die heiligen Handlungen der Eltern unseres Gregors getheilt. In dem Schooße dieser durch ihre Stellung im Staate hochgeachteten, durch inneres religiöses Leben würdigen Familie, erblühten neun [5]) Geschwister, deren Vorzüge und Tugenden davon zeugen, wie Vater und Mutter im christlichen Geiste und durch die Erfah-

---

er wandelt. Weisheit war sein Heerd, Mäßigkeit sein Eigenthum, Gerechtigkeit, Wahrheit und Keuschheit die strahlende und erhabene Schönheit seines Hauses. In ihnen weilend, hatte er einen höheren Genuß, als die, welche sich marmorner und goldner Palläste rühmen. Wollte ihn einer dieses Vaterlandes rühmen und durch dies Geschlecht ehren, so würde er wahr reden und den Inhalt seines Lobes aus seiner Neigung schöpfen; Erde und Blut, Fleisch und Reichthum, Herrschaften und Glanz mag man den Freunden dieser Welt zuweisen."

5) Tillemont hält sich zu ängstlich an die Worte der sterbenden Emelia, Gr. Nyss. II, 186. *σοι κυρις κ ἀπαρχομαι κ ἀπαδεκατω τον καρπον των ὠδυνων*, die unstreitig durch die genauere Angabe II, 181. b. zu berichtigen sind.

rungen der würdigen Großmutter bereichert, die Erziehung leiteten.

Die oben erwähnte Traumgestalt hatte die Erstgeborne dieser heiligen Familie eingeführt, und man beeiferte sich, ihre Erziehung so zu gestalten, daß einst eine ihres Vorbildes würdige Jungfrau in ihr erschiene. Die mütterliche Sorgfalt wagte es kaum, sie den Händen der Erzieherin anzuvertrauen. So viel Zeit sie von der Besorgung ihrer vielfachen Güter sparen konnte, war sie selbst um die geliebte Tochter beschäftigt [6]). Dem Kindesalter entwachsen (Gr. Nyss. II, 179.), zeigte diese

6) Bilder christlichen Familienlebens aus jenen ersten Zeiten müßten noch einen Darsteller finden, der mit Virtuosität im Studium der Archäologie einen offenen Sinn für das in seinen Anfängen nur leise Wehen des christlichen Geistes verbände, um in den häuslichen Verhältnissen der alten Christen (am meisten noch in Briefen und den freilich mit Kritik zu benutzenden actis S. S. vorhanden) nachzuweisen, wie hier das neue Lebensprinzip seine, so zu sagen, historische Wirksamkeit begonnen. So möchte ich nämlich den im ethischen Element des Geisteslebens der Völker gebrochenen Strahl des Christenthums nennen, gegenüber der religiösen ursprünglichen Einwirkung auf's Gemüth. Beides kann nur zum Nachtheil historischer Veranschaulichung vermischt werden, da es gerade im umgekehrten Verhältnisse steht. Das religiöse Moment wird immer um so kräftiger und ungetrübter erscheinen, je näher es der Zeit nach einer Offenbarung, einer Mittheilung höheren Lebens steht (wir nahmen ja nur Inspiration der apostolischen Schriften an, wie sich denn dieselbe Voraussetzung im Hängen an symbolischen Büchern kund giebt): die Bedeutung einer Religion für Fortbildung des die Geschichte constituirenden ethischen Völkerlebens aber wächst mit der Zahl der Jahrhunderte, denn hier giebt es einen Kreis von Gewohnheiten, in dem man sich zu heimisch fühlt, als daß man auf einmal herauszutreten vermöchte, hier sind Massen von Verhältnissen zu überwinden, die wahrhaft nur von dem langsamen Geist des Reformirens überwunden werden können. Die Wirksamkeit des Christenthums in dieser Weise muß auch mit langsamem Durchdringen der einfachsten Lebensverhältnisse beginnen, um später gleichsam nach dem Gesetz einer historischen Gravitation um so schneller zu wirken. Deshalb mag Niemand im Ernst das Römische Reich ein christliches nennen, wohl aber den jetzigen germanischen schon diesen Namen mehr oder weniger zuweisen und voraussehen, wie das Recht dieser Benennung verhältnißmäßig überschnell zunehmen wird. Es giebt auch für die christliche Religion eine Patriarchenzeit und man wird die Bedeu-

sich in den Kenntnissen ihres Alters gelehrig, und we
chen Zweig der Bildung die Wahl der Eltern trc
überall waren die Naturgaben des Mädchens ausgezeic
net. Es war immer das Streben der Mutter, sie nic
sowohl in den von den Heiden überlieferten encykl
pädischen Bildungskreis einzuführen, den sich da
kindliche Alter meistens gedächtnißweise aneignen muf
denn sie hielt es für entehrend und unziemend, daß da
einfache und wohlgebildete Gemüth sich bald mit tragi
schen Schicksalen der Weiber beschäftige, die den Dichter
ihren Stoff geliefert, bald mit den komischen Abge
schmacktheiten; da es so gewissermaßen befleckt werd
durch Kunde von dieser Nachtseite des weiblichen Ge-
schlechts. Sondern was als das Einfachere aus der
heiligen Schrift für das erste Alter paßt, darin bestand
die Bildung des Mädchens. Hier waren es nun beson-
ders die Sprüche Salomonischer Weisheit, und vor Al-
lem dasjenige in ihnen, was das sittliche Leben pflegen
kann; doch waren ihr auch mehrere Psalmengesänge
nicht unbekannt, von denen sie Einzelnes zu bestimmten
Zeiten las. Des Morgens und beim Anfang und Ende
der Arbeit, beim Beginnen der Mahlzeit und beim Auf-
hören derselben, des Abends, oder wenn sie sich zum
Kirchgehen anschickte, stets hatte sie das Psalmbuch
als einen liebenden Begleiter bei sich, der sie nie verließ.
In dieser Art und Weise entwickelt und in Wollarbeit
besonders geschickt, erreichte sie das Alter, in dem die
Blüthe der Jugend sich zu zeigen pflegt. Im ganzen
Vaterlande schien sie an Gestalt und Schönheit ein Wun-
der, das selbst die geschickteste Kunst des Mahlers nicht
zu erreichen vermochte. Unter dem Schwarm der Freier
hatte der umsichtige Vater einen durch Geschlecht und

tung dieser Religion für das jetzige Volksleben immer zu sehr beengen oder erweitern, so lange man sich nicht entschlossen, die Genesis der Wirkung, die es jetzt äußert, aus einer besonnenen Zergliederung derjenigen herzuleiten, mit denen es in den ersten Jahrhunderten in den einfachern Verhältnissen des Familienlebens begann.

Adel der Gesinnung ausgezeichneten Jüngling ausersehen, der durch die Kraft seiner Rede vor den Gerichten stets ein glücklicher Vertheidiger der Verfolgten war. Die Hoffnungen des Vaters störte der neidische Tod. Die Jungfrau, der der Entschluß des Vaters nicht verborgen gewesen war, nannte die Wahl des Vaters ihre erste Ehe, als wäre der Beschluß ausgeführt, und wünschte für die Zukunft ein enthaltsames Leben zu führen. Und ihr Entschluß unterlag ihrer Jugend nicht, denn obschon die Eltern oft in sie drangen, einer ehrenvollen Bewerbung zu folgen, so erwiederte sie stets: es verrathe Thorheit und Ungehorsam, die einmal vom Vater ihr bestimmte Ehe nicht zu achten, sondern nach einer zweiten gezwungen zu schauen, da von Natur die Ehe auch einmalig sei, wie Geburt und Tod. Der aber nach dem Willen der Eltern Verlobte sei nicht todt, versicherte sie, denn den in Gott Lebenden müsse man in Hoffnung der Auferstehung nicht für todt achten, sondern entfernt; unrecht aber sei es, dem entfernten Bräutigam die Treue nicht zu bewahren. Gegen alle Versuche hielt sie es für das sicherste Mittel, ihrem Entschluß nicht untreu zu werden, sich keinen Augenblick von der Mutter zu trennen, so daß diese ihr zu sagen pflegte, die übrigen Kinder habe sie zu bestimmter Zeit unter dem Herzen getragen, diese aber immer. Und ihr Aufenthalt bei der Mutter war nicht etwa nutzlos oder lästig, sondern vieler Dienerinnen Dienste versah sie, so daß Mutter und Tochter sich gegenseitig ihre Bemühungen liebreich zu vergelten strebten; jene hütete die Seele der Jungfrau, diese diente dem äußeren Wohlbefinden der Mutter. — So finden wir uns in das innere Heiligthum dieser christlichen Familie versetzt, das uns angenehm darüber täuschen könnte, daß sie ein Glied des großen Reiches bildet, welches die sittliche Gesunkenheit seinem Untergange entgegenriß, daß sie in der Mitte eines Volkes lebte, das durch den entehrenden Verein von Roheit und List noch der verderbten Mitwelt Anstoß gab. Hier sehen wir den Vater

des Hauses nicht mehr nach der inhumanen Sitte d
alten Welt mit Rauheit und Härte die eigene Lau
den Kindern als die Bestimmung ihres Lebens aufdri
gen: als besonnener Rathgeber steht er mit seiner E
fahrung und seinem Urtheil der Tochter zur Seite, u
ihr Glück zu begründen, von dem er aber einsieht, da
es keines wäre, wenn es den tiefern Bedürfnissen ihr
Gemüthes widerstrebte. Die sittliche Entartung der Ze
und die Gefallsucht des Geschlechtes war erfinderisch g
nug gewesen, den strengen Brauch, der dem Weibe da
Innere des Hauses zuwies, zu umgehen; die christlic
Jungfrau, die das Herkommen der Kirche dieses Zwa
ges entbunden, ahnt nur die Versuchung des jugendlich
Alters und giebt sich selbst die weise Vorschrift, sich v
ihr durch stete Nähe der sorgenden Mutter zu bewahre
Der tiefere Geist des Christenthums, der auch das Ae
ßere zu veredeln weiß, führt uns zurück in die reine
Formen einer längst untergegangenen Zeit, wo die Fraue
fern von dem trägen Stolz damaliger Römischer Dame
die Besorgung des Hauses mit den Dienerinnen theilte
diese zu sich emporhebend und die niedrige Arbeit adeln
durch die höhere Bedeutung, die sie in sie zu legen wi
sen. In allen diesen einzelnen Zügen aber spiegelt si
nur der lebendige religiöse Sinn ab, der Makrina beseel
und ihr den Einfluß im Hause sichert, der einer beson
nenen Frömmigkeit nie fehlen kann. In diesem Vor
herrschen christlicher Gottseligkeit löst sich das Räthse
am einfachsten, wie die christliche Kirche jener Zeit all
Zöglinge dem unberechenbaren Einfluß heidnischer Bil
dungsanstalten überlassen durfte, dessen sicher, daß sie si
aus denselben nur als um so eifrigere Apologeten de
Christenthums empfangen werde. Eine Erziehung, au
dem Hineinleben in den heiligen Geist der alt-neutesta
mentlichen Urkunden gegründet, ließ denselben im Bode
des kindlichen Gemüthes so tiefe Wurzeln schlagen, daß
der Schimmer des Heidenthums höchstens vorübergehend
blenden konnte. So heiligten diese ersten Eindrücke eines

von tiefer Religiosität durchglühten Familienlebens die kindliche Seele damals oft mehr vor der öffentlichen Aufnahme in die Kirche, als es später der Fall war, wo die Wassertaufe nicht früh genug ertheilt werden konnte. So war jenen Christen als Greisen oft die himmlische Freude beschieden, ihr ganzes Leben wie in einem Gusse gebildet zu schauen, wie Basil. von seinem christlichen Erkenntniß rühmt, ep. 79. *ἣν ἐκ παιδος ἐλαβον ἐννοιαν περι θεου παρα της μακαριας μητρος μου κ της μαμμης μου Μακρινης, ταυτην αὐξηθεισαν ἐσχον ἐν ἐμαυτῳ.*

In eine Zeit, als dieser von Makrina vorzüglich gehegte Geist christlicher Religiosität allen häuslichen Angelegenheiten eine besondere Farbe gegeben, fallen die ersten Lebensjahre unseres Gregorius, zwischen dem und Basilius, dem ältesten Bruder, noch ein gewisser Naukratius in der Mitte stand [7]). Man möchte sagen, daß, wenn jener feste Grund des Christenthums bei einem der Brüder nöthig gewesen, dieses der Fall bei unserm Gregorius war; nicht als wenn es zu befürchten gewesen wäre, daß beim Mangel derselben die religiöse Richtung seines Gemüthes ganz hätte untergehen können, sondern weil die kirchliche Form des Christenthums die Grenzen einer freieren Geistesbewegung schon so zusammenzuziehen begann, wie es einem lebhaften Streben nach Wahrheit nicht immer behagen mochte, und weil deshalb ein gewaltsames Lösen der kirchlichen Bande, die man von denen des Christenthums nicht schied, nachtheiliger auf

7) Man setzt gewöhnlich das Geburtsjahr Gregors von Nyssa 331 an, weil Basilius 329 geboren und das in der Mitte liegende Jahr 330 das Geburtsjahr Naukratius sei. Die Erwähnung aber sowohl seines älteren Bruders als auch des Gr. von Nz. deuten den Leser dahin, daß die Brüder wohl eine längere Reihe von Jahren geschieden haben möge; denn das Gefühl der Hochachtung, das sich in Gregors Aeußerungen ausspricht, dürfte kaum aus einer bloßen Anerkennung einer geistigen Vorherrschaft bei Bruder und Freund zu erklären sein. Ich würde daher lieber das Geburtsjahr unseres Gregors in die zweite Hälfte der dreißiger Jahre setzen.

eine stetig fortschreitende Entwickelung wirken mußte, als in den ersten und letzten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Da Gregor selten als einer der ersten Repräsentanten in den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche erscheint, so läßt sich sein Charakter meist nur aus einzelnen in seinen Schriften zerstreuten Andeutungen muthmaßen, was jedoch in jener Zeit, wo beim Schreiben noch weniger die Natur aufgeopfert sein mag, weniger Täuschung befürchten läßt. Mit seinem ältern Bruder hatte er eine gewisse Wärme des inneren Lebens gemein, die ungezähmt hervorbrach, wo man seine Selbstständigkeit zu beschränken drohte [8]). Wie er hier wenig die Gesetze der Klugheit sprechen lassen mochte, so war er überhaupt für die mit Besonnenheit zu entwirrenden Knäuel kirchlich-politischer Verhältnisse weniger geartet, und gab wohl, wann jene Aufwallung sich gelegt, das Gefühl der Reue eben so unbesonnen dem Auge der Beobachter bloßstellend, Männern, die zu imponiren wußten, zu viel nach, wo er vorher zu viel gefordert. Seinen Geist möchte man mehr tief, als reich nennen, da in der Aufstellung seiner Ansichten die Oberfläche von dem Leser leicht übersehen wird; das Gewebe aber, das unter derselben gearbeitet ist, um so sorgfältiger ausge-

8) Charakteristisch für die Collisionen, in die seine wissenschaftliche Bildung mit der Kirchenlehre bei seinem Gemüthe gerathen mußte, und für das Streben, seine geistige Selbstständigkeit dabei zu behaupten, sind die Worte, welche er in dem Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele an seine Schwester richtete, III, 183: ειπον γαρ ἐπιταγμασιν ἐοικεναι τας θειας φωνας, δἰ ὡν το μεν δειν πεπεισθαι την ψυχην εἰσαει διαμενειν ἀναγκαζομεθα, οὐ μην λογῳ τινι τῳ τοιουτῳ προσηχθημεν δογματι. ἀλλ᾽ ἐοικεν ἡμιν δουλικως ἐνδοθεν ὁ νους φοβῳ το κελευομενον δεχεσθαι, οὐδε ἑκουσιᾳ τινι ὁρμῃ τοις λεγομενοις συντιθεσθαι. — In der Zueignungsschrift der Bücher gegen den Eunomius II, 266. besorgt er, er werde in der Polemik zu warm werden, und er wurde es wirklich. Und noch im späten Alter überhört sein zürnendes Gemüth den Rath der Besonnenheit III, 648. διοιδουσης μοι προς την ἀλογιαν των γινομενων ἐνδοθεν της καρδιας και τους ὑπερ της ὑπομονης λογισμους διαπτυουσης. —

führt ist, je geringere Sorgfalt der äußeren Bekleidung geweiht wurde.

Von seiner Bildung ist uns durch Berichte über ihn nichts überliefert; was sich aus seinen eigenen Schriften ergiebt, ist ungefähr dies. Wie es der Stand der damaligen Bildung forderte, scheint er in einer heidnischen Schule gebildet (Gr. Nz. ep. 43.), obgleich wir aus einigen Worten seiner Schwester schließen zu dürfen glauben, daß seine Bildungsmittel namentlich hinter denen des älteren Bruders weit zurückgestanden (deine Wirksamkeit in der Kirche, sagt Makrina auf ihrem Sterbelager' zu ihm, hast du den Gebeten der verstorbenen Eltern zu verdanken: *σε αἰρουσι, οὐδεμιαν ἠ ὀλιγην οἰκοθεν ἐχοντα προς τουτο παρασκευην*'); vielleicht, daß der Tod des Vaters, der noch vor des Basilius Rückkehr aus Athen erfolgt zu sein scheint, der Familie geringeren Aufwand empfahl und der klösterliche Sinn seiner Schwester die heidnische Bildung, die den Basilius eben verleitete, sich als Redner zu zeigen, um so mehr für entbehrlich hielt. Er hatte seinen Unterricht wohl in einer der Rhetorschulen seines Vaterlandes empfangen, denn nirgends ersehen wir aus seinen Schriften, daß er wie sein Bruder und der andere Gregor je in eine nähere Verbindung mit einem der berühmten philosophischen Lehrer seiner Zeit gestanden, da die beiden Briefe, die man für Schreiben des Libonius hält, ganz das Ansehen tragen, als habe er auch dieses Mannes Bekanntschaft, wie der Früchte seines Unterrichts nur mittelbar durch seinen Bruder genossen. Einen großen Theil seiner philosophischen Ausbildung hat er vielleicht seinem Bruder und einigen in Kappadokien lebenden Verehrern des Origenes [9]) zu danken, deren vielseitige Bildung der Entwik-

9) Namentlich kennen wir als Freunde der Origenistischen Richtung aus jener Zeit und jenen Gegenden nur Enzoius v. Caesarea (Basil. ep. 73.) und Theodorus v. Tyana, dem Basilius und Gregor von Nazianz die Frucht ihrer einsamen Stunden, die Philokalie widmeten, und an den des letzteren ep. 81 — 90 und 119 — 21. gerichtet zu sein schei-

kelung seines Geistes durch Privatstudien zu Hülfe
kommen sein mag; und wie überhaupt die Verbreit[illegible]
einer gewissen philosophischen Manier unverhältnißmä
überhand genommen, so hatte er auch wohl in der N[illegible]
seiner Geburtsstadt öfters Gelegenheit, mit Denkern v
schiedener Schulen zusammenzutreffen, was er de immort
animae von den Pythagoräern selbst erwähnt, wo
lange, mit besonderem Interesse ausgeführte Widerlegu
derselben auf besondere Verhältnisse rathen läßt, in de[illegible]
er einst mit ihnen gestanden. Ueberhaupt läßt sich dur
aus nicht behaupten, daß seine größere Entfernung v
der alles amalgamirenden Philosophie jener Zeit du
eine gewisse Einseitigkeit und durch das Studium ei[illegible]
einzelnen Systems hervorgerufen worden sei (wir würd
dadurch die schönste Frucht seines wissenschaftlichen G
stes mißdeuten); denn obschon er das Bewegen im G
dankenkreise einzelner Philosophen für hinlänglich achte[illegible]
die Namen selten nennt, so verräth er doch hin u[illegible]
wieder seine nicht unbedeutende Belesenheit, wenn er
der Hitze der Polemik durch einzelne Namen den Tad
der Häretiker anticipirt, z. B. um Eunomius des J
daismus zu überführen, aus dem Philo von Alexandri[illegible]
citirt. Obschon der dialectischen Bewegung des Geda[illegible]
kens besonders geneigt, fühlte er doch bei seinem lebha
ten Temperamente eine gewisse Neigung zu jener schi[illegible]
mernden Beredsamkeit seiner Zeitgenossen, die er freili
meistens wohl durch die geschmacklosen Bestrebungen jen[illegible]
Zeit zu befriedigen versucht haben mochte, ohne dab
doch gänzlich klassische Muster zu vernachlässigen (ep. 1[illegible]
citirt er den Isokrates). Der Geist, der seine rhetor
schen Bemühungen leitete, scheint vermittelnd zwische
zwei Hauptrichtungen seines Gemüthes gestanden zu h[illegible]
ben, deren Vereinigung zu den Seltenheiten gehört. Nebe
der Richtung auf das innere Leben des Geistes, wie s[illegible]

nen. Wie weit aber Verbreitung und Herrschaft der Ideen jenes groß[illegible]
Vaters gegangen sei, beweist die ganze sich nur langsam von Origen[illegible]
Ideen wendende Richtung der Kappadokischen Väter.

sich bei ihm vorzugsweise in Spekulationen, doch auch in einem Hinneigen zu ascetischer Contemplation kund gab, lief eine andere auf die Erscheinungswelt parallel, durch die er sich von Aristoteles[10]) angezogen fühlte und deren Stempel viele seiner Schriften, vor allen die gewöhnlich dem Nemesius zugeschriebene Anthropologie, an sich tragen. Mit diesen Theilen der Wissenschaft scheint er sich besonders befreundet zu haben, denn Spuren von einem sorgfältigerem Studium der schönen Litteratur, wie wir es bei seinem Bruder und dem zweiten Gregor sehen, finden sich selten. Dies über seine Bildung, deren stufenweiser Fortgang bei dem Mangel aller Nachrichten dunkel bleibt. Charakteristisch für seinen Geist ist eine Jugendanekdote, die er in die Rede auf die 40 Märtyrer II, 212 f. einflicht. „Als wir das erste Fest bei den Reliquien dieser Märtyrer feierten und sie in dem Kruge in die heilige Kapelle niederlegen wollten, hieß mich die Mutter — denn die Frömmigkeit dieser hatte das Fest angeordnet — an dieser bevorstehenden Feier Theil nehmen. Ich war aber fern, noch jung unter der Zahl der Laien, und wie es bei dringenden Geschäften zu sein pflegt, nahm ich bei meiner Arbeit den Ruf in meiner Thorheit übel auf, die Mutter tadelnd, daß sie das Fest nicht auf eine andere Zeit verlegt, sondern mich von vielen Geschäften abrufend hinzugezogen. Und ohne mit ihr vorher zusammenzutreffen, gelangte ich mit ihr am bezeichneten Orte an. Während der Nachtfeier, durch die die Ueberbleibsel der Heiligen im Garten bei Psalmgesang geehrt wurden, erschien mir im Traum in einer nahe gelegenen Hütte folgendes Gesicht: Ich glaubte in den Garten hineingehen zu wollen, wo die Nachtfeier

10) III, 201. a. bringt sein scharfer Blick mit dieser Anlage des Aristoteles sein Philosophem über die Seele in Verbindung: ὅσα δ᾽ ὁ μετ᾽ ἐκεινον (Plato) φιλοσοφος ὁ τεχνικως τοις φαινομενοις ἀκολουθων και τα νυν ἡμιν προκειμενα δι᾽ ἐπιμελειας κατεξεταζων, θνητην εἰναι δια τουτων την ψυχην ἀπεφηνατο. Nach I, 79. a. hat er seine medizinischen Kenntnisse sogar praktisch angewandt.

begann. Da ich aber zur Thüre trat, erschien mir eine Schaar von Kriegern am Eingange sitzend, und Alle zusammen aufstehend, die Stäbe erhebend und drohend gegen mich gerichtet, gestatteten sie nicht den Eintritt; und ich würde gebüßt haben, hätte nicht einer menschenfreundlich mich durch seine Bitte gerettet. Da mich der Schlaf verließ und ich an meinen Unmuth beim Rufe der Mutter dachte, merkte ich, worauf das furchtbare Gesicht der Krieger ginge, und beweinte meine Thorheit mit vielen Thränen, die ich über dem Behältniß ihrer Reliquien vergoß, damit mir Gott gnädig sei und die heiligen Krieger mein Vergehen vergessen möchten."

Daß er in der Folgezeit das Amt eines Anagnosten versehen, wissen wir nur aus einem Briefe, in dem sein Freund Gr. Nz. ihn darüber tadelte, durch leichtsinniges Verlassen dieses Berufes allgemeinen Anstoß erregt zu haben. Plötzlich war er nämlich bei seinem heftigen, die Bedeutung der Verhältnisse wenig achtenden Charakter bewogen worden, jenes kirchliche Amt mit dem eines Rhetors zu vertauschen: ein Schritt, der bei der damaligen Ansicht der Christen allerdings kaum andere, als ungünstige Beurtheilungen erfahren konnte. Von den Zeiten her, in denen man von einem eifrigerem Studium heidnischer Gelehrsamkeit noch einen gänzlichen Abfall vom Christenthume zu besorgen pflegte, hatte sich ein gewisses Vorurtheil fortgepflanzt gegen diejenigen Christen, die in den Unterrichtsanstalten der Heiden das Amt von Lehrern versahen [11]). Daß diese Ansicht aber namentlich seit Constantin sehr beschränkt worden, zeigt das Gesetz Julians, das doch eine größere Anzahl von Christen voraussetzt, die sich diesem Amte gewidmet hatten. Freilich konnte das Mißfallen der Christen dadurch gesteigert werden, daß derjenige, der eine solche Verpflichtung

11) Tertullian de idololatr. hält bekanntlich das Amt eines Schulmeisters oder Lehrers der Historie oder Litteratur mit dem Bekenntniß des Christenthums nicht vereinbar, weil man dadurch gezwungen wurde, die Mythologie zu lehren und die heidnischen Schulfeste mitzumachen.

übernahm, in kirchlichen Verhältnissen stand, die dies durchaus zu verbieten schienen. Dahin gehörte es schon, wenn der Sohn eines höheren Geistlichen Lehrer der Rhetorik wurde[12]; wie vielmehr, wenn ein Mann, der bereits einen Grad der klerikalischen Würden bekleidete, mit dem äußern Aufgeben derselben zu leicht eine Art Geringschätzung gegen sie blicken lassen konnte. Wie es der Menge an Fähigkeit fehlt, die Verhältnisse zu sondern, so war sie auch damals geschäftig, neben diesem Verstoß gegen eine alte Sitte auf die Triebfedern zu rathen, die dazu wohl mitgewirkt haben mochten, und wie sollte sie gerade damals edel genug gewesen sein, um nicht die schlechtesten zu finden. Konnten doch selbst die aufgeklärtesten Lehrer dieser Zeit zwischen Wissenschaft des Heiden- und Christenthums keine Anknüpfungspunkte finden, die beide versöhnten. Wie tief betrübt Basilius über den Schritt seines Bruders gewesen, sehen wir am besten daraus, wie er selbst in einem Briefe an Eustathius (ep. 79.) über die philosophischen Studien seiner Jugend urtheilt: „Ich habe lange Zeit meine Kraft an das eitele Wesen derselben verschwendet und fast mein ganzes Jünglingsalter mit der eitelen Mühe verloren, die Kenntniß der Weisheit zu erwerben, die Gott zur Thorheit gemacht, bis ich, wie aus tiefem Schlaf erwachend, das wundervolle Licht der Wahrheit im Evangelio erblickte.“ Am meisten versetzt uns aber ein Brief seines Bruders Gregor in die damalige Beurtheilungsweise, der ein schönes Beispiel dafür darbietet, wie die

12) Daß man diesen Fall strenger beurtheilte, siehe: Hieronymus ad Titum I, 6. und den siebenzehnten Brief Gr. Nz., den dieser an seinen eines ähnlichen Vergehens schuldigen Bruder Cäsarius schreibt, wo es unter andern heißt: wie mögen die Bischöfe einen Anderen ermahnen, den Versuchungen der Zeit nicht zu unterliegen und sich von den Götzen nicht beflecken zu lassen, wie mögen sie Andere ihrer Vergehen wegen strafen, wenn sie im eigenen Hause (ἀφ᾽ ἑστιας ἀρχου. Aristoph.) nicht die Freude tugendhafter Kinder haben. Das hören wir täglich und noch mehreres und schwereres, indem einige wohl freundschaftlich darüber Schmerz empfinden, andere aber die Sache gehässig zu vergrößern suchen.

brüderliche Liebe der Christen sich von der matten Liebe der Welt unterscheidet. Wir lassen ihn hier folgen:

„In meiner Natur liegt etwas Offenes und Gerades: ich will mich selbst dieser Eigenschaft rühmen. Ich bin ebenso über mich selbst, wenn ich einen verkehrten Beschluß gefaßt, unwillig, als über die Freunde. Da doch nun alle, die ein gottseliges Leben führen und nach demselben Evangelio wandeln, Freunde und Verwandte sind, warum sollte man nicht gerne von uns hören, was sich alle zuflüstern? Man rühmt deinen unrühmlichen Ruhm (τηv ἀδοξον εὐδοξιαν), um mit euch Rhetoren zu reden, nicht; nicht deine heimliche Flucht und den schlechtesten der Dämonen, wie Euripides sagt, den Ehrgeiz. Was hat dich denn, o Weisester, veranlaßt, die heiligen und genußreichen Schriften von dir zu werfen, die du einst dem Volke vorlasest? Erröthe nicht bei dieser Frage! Oder hast du sie über dem Rauchfange aufgehängt, wie man es mit dem Steuerruder und Spaten zur Winterszeit thut? Dafür hast du bittere und ungenießbare Bücher ergriffen und magst lieber Rhetor, als Christ heißen. Wir mögen um Vieles lieber diesen Namen, als jenen, und Gott sei gedankt dafür! Thue du es nicht gerade, o Bester! Es gab eine Zeit, wo dich nichts dazu vermocht hätte. O besinne dich (ἐκνηψον), wenn auch spät; kehre zu dir zurück und rechtfertige dich vor den Gläubigen, vor Gott, seinen Altären und Mysterien, die du verlassen. Entgegne mir, ich bitte dich, jene schlaue und nach deinen Rhetorstudien schmeckende Entschuldigung nicht: war ich denn nicht Christ, als ich mich der Beredsamkeit befliß (diese Bedeutung scheint ῥητορευων hier zu haben)? hielt ich nicht fest am Glauben, als ich mit den übrigen Jünglingen die Schule besuchte? Vielleicht wirst du auch noch Gott zum Zeugen anrufen. Und doch warst du gewiß, o Vortrefflicher, es nicht in dem Maße, als es billig ist, wenn wir auch etwas zugeben. Wie ist es aber mit dem Anstoß, den du bei

Andern durch deine jetzigen Schritte erregst, bei Andern, die geneigt sind, überall das Nachtheiligere vorauszusetzen? Sie mögen sich täuschen: aber warum veranlaßt du sie dazu? Man lebt ja nicht nur für sich, auch für den Nächsten. Es genügt nicht, sich vor sich selbst zu rechtfertigen, man muß es auch vor den Andern können. Du möchtest wohl selbst, wenn du öffentlich am Faustkampfe Theil genommen, Backenstreiche auf dem Theater empfangen und ausgetheilt hättest, und in den unanständigsten Gebehrden aufgetreten wärest, noch behaupten, daß du durchaus mit Besonnenheit gehandelt (ὡς κατα ψυχην ἰσοφρονεις). So spricht kein Vernünftiger, nur der Leichtsinn denkt also. Wenn du umkehrst, will ich mich freuen; sagte ein Pythagoräischer Philosoph, den entarteten Freund beweinend; wenn nicht, schrieb er, so bist du für mich gestorben. Ich aber sage das noch nicht zu dir. Denn jener wurde aus einem Freunde ein Feind; und dennoch Freund: heißt's in jenem Trauerspiele. Aber tief würde es mich schmerzen (denn dies zu sagen ist angemessen), wenn du weder selbst das Schickliche sehen solltest: das ist das höchste Lob — noch einem Andern, der es dir zeigte, folgen solltest: das kommt jenem am nächsten. Das habe ich dir zurufen müssen. Verzeihe mir den Schmerz, der aus der Freundschaft kommt, mir, der ich für dich, den ganzen Klerus, ich will hinzusetzen, für alle Christen leidenschaftlich besorgt bin. Soll ich mit dir und für dich beten? Gott helfe dir in deiner Schwachheit, er, der auch die Todten wieder ins Leben ruft!" —

In wie weit sein Freund berechtigt sein mochte, unsern Gregor an einen versteckten Ehrgeiz zu erinnern, läßt sich nicht entscheiden; doch kann ich bei dem Gesammteindruck, den die Werke des Nysseners auf mich gemacht, die Muthmaßung nicht unterdrücken, sein Streben nach freier wissenschaftlicher Thätigkeit möge durch das damalige Gepräge der Kirche unangenehm berührt

und bewegt, diesen, man kann nicht läugnen, etwas vorschnellen Ausweg gesucht haben (s. III, 183. c.)[13]).

Während er sich so auf der Bühne der Welt zeigte, führt uns ein Blick auf seine Familie in die Stille des Klosters. Nach dem Tode seines Vaters hatte sich die Mutter endlich von Makrina bewegen lassen, auch in jenes Kloster sich zurückzuziehen, das nahe bei ihren Pontischen Besitzungen lag.

In ein ähnliches Verhältniß einzutreten, veranlaßten Gregor vielleicht die Freunde durch die Briefe, in denen sie ihren Unwillen über diesen Schritt ausdrückten, vielleicht noch mehr bittere Erfahrungen, die er in seinem neuen Wirkungskreise überall machte.[14])

Hier war es nun, wo er, eingetreten in einen andern Kreis geistigen Lebens, demselben ein Denkmal setzen zu müssen glaubte. In der Erinnerung an eine vielleicht nicht ganz von Ruhmsucht und Eitelkeit freie, wenigstens dem Studium eigenthümlich christlicher Wahrheiten weniger, als dem Theologen ziemte, gewidmete Zeit, fühlte er sich der neuen Richtung mit um so größerer Dankbarkeit verpflichtet, je herrlichere Früchte sein tiefer, ganz der Erfahrung religiöser Wahrheit und der Reflexion

---

13) Die Zeit, in der er sich dem Rhetorstande widmete, mögen die letzten Jahre der funfziger sein; denn im Anfange der sechsziger ergeht das Verbot Julians Amm. Marc. 25. 4. (Inter quae erat illud inclemens, quod docere vetuit magistros rhetoricos et grammaticos Christianos, ni transissent ad numinum cultum.) und später läßt sich dieser Wechsel deshalb nicht gut annehmen, weil Basilius ihn gleich nach dem Antritte seines Episkopats ep. 385. ad Abyrtium τον παλαι δι᾽ ἡσυχιας του βιου παρελθειν κρινaντα nennt, und wir auch Grund haben, ihn vor 365 im Kloster zu glauben.

14) Gregor deutet selbst in dem sechsten der uns erhaltenen Briefe darauf hin. Es ist ein Einladungsschreiben, das mit einer Schilderung der täuschenden Einrichtungen der Theaterkünstler beginnt. Etwas Aehnliches wolle er dem Freunde zu Gefallen thun, er möge nur erscheinen. ἐπειδη χρεια ἡμιν την μη οὖσαν πολιν, και οὖσαν δειξαι τοις συνουσι, παρακληθητι γενεσθαι της πολεως ἡμων οἰκιστης αὐτοσχεδιος, αὐτῳ τῳ φανηναι μονον· πολιν εἶναι δοκειν τον ἐρημον χωρον κατασκευασω. Zacagni Collect. Monum. vet. I. p. 369.

darüber hingegebener Geist davon getragen. Das Thema dieser Schrift, die Jungfräulichkeit, war ein von den ausgezeichnetsten Vätern alter Zeit oft behandelter Gegenstand, und dennoch keinesweges zu oft, denn es läßt sich schon voraussetzen, daß eines Jeden eigenthümlicher Charakter stets seine eigene Beobachtungsweise hervorgerufen haben werde. Athanasius sah in den Mönchen die Beförderer der kirchlichen Rechtgläubigkeit, und strebte dieselbe dadurch mit einem wahrhaft christlichen Leben, wie es die Mehrzahl der Mönche damals führte, in Verbindung zu setzen und davon abhängig zu machen. Basilius, dem es gelungen war, durch dieses Beförderungsmittel geistiger Sammlung das begeisternde Ziel eines thätigen Wirkens für Wahrheit zur lebenmittheilenden Sonne seines ganzen Gemüthes zu machen, weiß in der christlichen Philosophie nichts mehr zu rühmen, als die Kraft, mit der sie die Bestrebungen der Seele aus weltlicher Zerstreuung sammelnd und concentrirend zur Nachfolge Christi vorbereite, und über allen seinen Darstellungen schwebt die Hauptidee, daß hier die wahren Waffen für den christlichen Streiter lägen, die seine Beredsamkeit durch das Einnehmen der verschiedensten Standpunkte interessant zu machen weiß. Gr. v. Nz hat in dem Leben des Kloster-Philosophen die Ruhe der Seele gefunden, deren Verlangen von Jugend auf seinem Leben eine eigene Farbe gegeben. Anders, als sie alle, faßt Gregor von Nyssa den Gegenstand. Ihm hatte die stille Einsamkeit Muße gewährt, sich aus den Erfahrungen seines inneren christlichen Lebens, wie es sich aus seiner Erziehung hervorgebildet hatte, und aus den Systemen heidnischer und christlicher Weisen eine Weltansicht zu bilden, deren Erhabenheit er mit mehreren theilt, deren wissenschaftliche Begründung und Durchführung aber die Eigenthümlichkeit seines Geistes bildet. So hat er auch für die Betrachtung des vorliegenden Gegenstandes gerade die Auffassungsweise gewählt, wodurch sein Zusammenhang mit der ganzen Entwickelung der geistigen

Welt in die beste Beleuchtung tritt, und da Entfremdung und Rückführung der geistigen Naturen zu ihrem Urheber die Angelpunkte seines Systemes sind, so ist's auch die Bedeutung des jungfräulichen Lebens für jene Mittelpunkte seines Denkens, die er vorzüglich beachtet. Freilich kann die veranstaltete Kapitelabtheilung des Werkes und die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte — von später und ungeschickter Hand — hiefür wenig Andeutungen geben; auch der kurze Auszug nicht, den Schrökh in die Geschichte des Mönchslebens (VIII, 263. f.) eingewebt hat; denn besonders in den Parthieen des religiösen Aberglaubens muß es uns unangenehm berühren, was bei der Beachtung des unschätzbaren Kraftaufwandes für's Quellenstudium nicht genug zu bedauern ist, daß die Schriftsteller jener Zeit, im Verfasser der Geschichte menschlicher Narrheit am vollkommensten repräsentirt, in allen Urtheilen über religiöse Erscheinungen fast nur Atteste des eigenen geistigen Gesundheitszustandes beizubringen bemüht sind. Wie aber der oben angedeutete Standpunkt von unserm Gregor bei Abfassung dieses Werkes allerdings eingenommen sei, zeigt deutlich der Fortgang seiner Betrachtung [15]).

---

15) Um die Ehe eines Geistlichen ja der ganzen Unbesonnenheit der Jugend zuschreiben zu können, hat Tillemont Mémoir. IX. p. 252 den Kunstgriff gewählt, die Verehelichung unsers Gregor unmittelbar vor dem Geständnisse seines Leichtsinns einzuschieben, das er in der Erzählung seines Traumbildes ablegt. Daß der Nyssener verehelicht gewesen, ist nämlich eine alte Tradition, die sich bereits lange zu der Sicherheit erhoben, daß man sie für eine Beweisstelle für die noch um diese Zeit vorkommenden Ehen der Bischöfe anzusehen pflegt. Ob diese Sicherheit guten Grund habe, werden wir etwas genauer zusehen müssen. Quellen sind das bekannte Trostschreiben des Gr. Nz. (ep. 95.) an den Nyssener und d. virginit. cp. 3., wo man unsern Gregor seine Ehe selbst bekennen läßt. Gr. Nz. schreibt in Bezug auf unsern Gegenstand: ὥρμησα δε — θαυμασομενος σε της καρτεριας και της φιλοσοφιας, ἡν φιλοσοφεις, πυνθανομαι γαρ, ἐπι τῃ μεταστάσει της ἁγιας ἀδελφης ὑμων και μακαριας, ὡς ἀνηρ ἀγαθος — και ὁ τοις ἀλλοις βαρυτατον ἐστιν ἐν τοις τοιουτοις, τουτο κουφοτατον κρίνων το τοιαυτῃ μεν συζησαι, τοιαυτην δε παραπεμψαι και εἰς τας ἀσφαλεις ἀποθεσθαι μονας — και των μεν

τερπνων του βιου μεταςχουσαν, τα δε λυπηρα διαφυγουσαν τῳ μετρῳ της ἡλικιας και, πριν ἐπι σοι πενθησαι, παρα σου τιμηθεισαν τῃ καλῃ κηδειᾳ και τοις τοιουτοις ὀφειλομενῃ. In der Auseinandersetzung ihrer Vorzüge fährt er so fort: Θεοσεβιαν την ἐν τοσουτῳ καλλει των ἀδελφων εὐπρεπεστατην τε και διαφανεστατην· Θεοσεβιαν την ὀντως ἱεραν και ἱερεως συζυγον και ὁμοτιμον. Hier hat nun das ἱερεως συζυγον wohl den meisten Anlaß gegeben, in der Verstorbenen Gregors Frau zu sehen; daß diese Andeutung aber wirklich zwingend sei, wird Niemand behaupten wollen, der des Nazianzeners Bekanntschaft mit den Alten kennt, und weiß, wie diese es häufig mit ἀδελφος gleichbedeutend brauchen. Noch weniger wird man Obiges zu vertheidigen sich versucht fühlen, wenn man das berücksichtiget, daß in der citirten Stelle nicht undeutliche Winke eine Schwester der cappadocischen Brüder in dieser Theosebia verrathen; denn auch ἐν τοσαυτῳ καλλει των ἀδελφων wird wohl am besten von Brüdern verstanden, da er die Theosebia noch eben vorher την γυναικων παῤῥησιαν nannte. — Betrachten wir nun das eigene Geständniß des Gregor d. virginit. cp. 3. Nachdem er beklagt, wie ihm die Lobschrift auf die παρθενια, die er verfasse, eigentlich nicht mehr die erwünschte Frucht bringen könne, und diesen traurigen Zustand mit mehreren Gleichnissen veranschaulicht, folgt die Hauptstelle: μακαριοι δε, οἱς ἐν ἐξουσιᾳ των βελτιονων ἐστιν ἡ αἱρεσις και οὐκ ἀπετειχισθησαν τῳ κοινῳ προληφθεντες βιῳ, καθαπερ ἡμεις οἱα τινι χασματι προς το της παρθενιας καυχημα διειργομεθα, προς ἡν οὐκ ἐστιν ἐπανελθειν ἐτι τον ἁπαξ τῳ κοσμικῳ βιῳ το ἰχνος ἐναπερεισαντα. Unstreitig hängt das Resultat aus diesen Worten von der Bedeutung ab, in der παρθενια von unserm Gregor gebraucht worden. Daß gegen Ende des Jahrhunderts mehr und mehr das blos äußere Verhältniß des ehelosen Lebens oder die Enthaltsamkeit eines Ehepaares darunter verstanden wurde, ist gewiß, und geht selbst aus solchen Stellen hervor, in denen geistiger gerichtete Kirchenväter sich noch davon fern zu halten versuchen, s. Neanders Chrysost. II, 114. Nun trägt freilich das 4. Cap. unserer Abhandlung sogar die Ueberschrift: ὁτι παντα τα κατα τον βιον ἀτοπα την ἀρχην ἀπο του γαμου ἐχει, und die Ausführung thut das Mögliche, diese Ueberschrift zu rechtfertigen; dennoch widerstreitet es meinem Gefühl, das einen Mann sagen zu lassen, dessen Gattin wohl noch am Leben und so tugendhaft war, wie Theosebia in jenem Briefe von Gr. Nz. geschildert wird. Auch zeigen die kurz vorhergehenden Worte III, 124., was ihn zu diesem herben Urtheil vermocht: ἐλθε ἐπι τα δικαστηρια (ruft er dem Leser zu, er selbst hatte als Rhetor mit demselben wohl in Beziehung gestanden)· ἀναγνωθι τους περι τουτων νομους· ἐκει κατοψει τα των γαμων ἀποῤῥητα — οὐτε γαρ ἰατρος τα μη ὀντα θεραπευει παθη, οὐτε νομος τα μη γενομενα κακα. Um aber die Bedeutung des Wortes παρθενια bei den cappadoc. Brüdern zu erforschen, vergl. man mit den kräftigen Worten des Basilius d. virginib. I, 610. a. b. folgende Stelle

Wer mit dem Vorurtheil, in dieser Abhandlung[16]) Grundsätze aufgestellt zu finden, deren consequente Fortsetzung die verkehrten Ansichten der Katholiken über das Cölibat der Geistlichen ergäben, an das Lesen dieses Aufsatzes gehen wollte, würde von Anfang an einen durchaus falschen Standpunkt eingenommen und das richtige Verstehen der in dieser Schrift durchgeführten Gedanken sich unmöglich gemacht haben. Die Ideen, welche diese ganze Untersuchung Gregors leiten, sind rein christ-

---

unseres Gregor III, 131., wo er nach einer Beschreibung der trügerischen, vergänglichen Natur des Reichthums, der Ehre, der Jugend, der Schönheit, so fortfährt: μια των τοιουτων κακων ἐστιν ἀποφυγη, το μηδενι των μεταβαλλομενων τῃ ψυχῃ προστεθηναι, ἀλλ' ὡς ἐστι δυνατον, χωρισθηναι της προς παντα τον βιον τον ἐμπαθη τε και σαρκινον ὁμιλιας — τουτο δε ἐστι το μονῃ τῃ ψυχῃ ζην και μιμεισθαι κατα το δυνατον την των ἀσωματων δυναμεων πολιτειαν, und zur vollkommenen Bestimmung des Gegenstandes seines Preises dient, daß er p. 131. ausdrücklich die Ehelosigkeit, die er nur als Mittel für jene παρθενια der Seele betrachtet, παρθενια του σωματος nennt. Nun hatte Gregor den Vorwurf seiner Abhandlung in der Beschreibung desselben in den ersten Capiteln doch gewiß von der idealen Seite gefaßt und unmittelbar nach diesem Eingange beklagt er, den höchsten Preis hierin nicht mehr erringen zu können — ich meine, der exegetische Takt dürfe nicht übergroß sein, um einzusehen, was er darunter verstehe, der vor kurzem noch den bittersten Tadel von einem Freunde darüber hatte hören müssen, daß er, aus Ehrsucht glaubte man, eine Rhetorschule angelegt. Was die beiden Quellen, einzeln betrachtet, nicht gewähren, mag Niceph. Call., der erste, sorglose Referent der Ehe Gregors, aus beiden vereint entnehmen zu können geglaubt haben, zumal da der Sprachgebrauch seiner Zeit ihm unter παρθενια kaum etwas anderes, als Enthaltsamkeit zu verstehen erlaubte. (Daß der aus Gr. Nz. or. XX. von Rivetus crit. sacr. l. III. c. 23. p. 347. entnommene Grund gegen die Ehe Gregors nicht viel zu bedeuten, bemerkt schon Tillemont.) Sonderbar muß es auch scheinen, daß Gregor selbst bei seinen oft ins Detail gehenden Reden nie ihrer erwähnt, oder bei seinen vielen Reisen Briefe an sie gesendet. Doch genug; ich würde schon jetzt über diesen so wenig Ausbeute liefernden Gegenstand zu viel geschrieben zu haben fürchten, wenn der Geschichte nicht auch bis auf einen gewissen Grad die Rechte der Wissenschaft zukämen.

16) Wir setzen diese Abhandlung in den Anfang des 8ten Decenniums, weil nach III, 112. Basilius schon, Gregor aber noch nicht Bischof zu sein scheint.

lich. Freilich ist nicht zu läugnen, daß der philosophische Sprachgebrauch, dessen sich der Verfasser, der größeren Deutlichkeit und Genauigkeit wegen, statt des biblischen bedient, eine geschickte Auslegung, und die häufigen Hyperbeln, die Gregor, seitdem er als Lehrer der Beredsamkeit thätig gewesen, sich über das Maaß angeeignet hatte, eine zweckmäßige Reduction erfordern. Wer die Abhandlung aufmerksam durchgelesen, wird finden, daß sie kaum eine Spur jener Vorstellung enthält, wonach die Kleriker von den Laien sich durch ein eheloses Leben auszuzeichnen verpflichtet wären. Durch das Ganze zieht sich der Gegensatz zwischen denen, welche den Phantomen des Besitzes, der Ehre, des Genusses nachjagen — *βιος κοσμικος* — und denjenigen, die nach Tugend streben — *οἱ κατ᾽ ἀρετην βεβιωκοτες*. Aber darin könnte Gregor dem Aberglauben jener Zeit nachgegeben zu haben scheinen, daß er an einer Stelle seiner Abhandlung sogar so weit geht, alle Untugenden aus der Gewohnheit des ehelichen Lebens herzuleiten. Was den Aberglauben jener Zeit im Allgemeinen anlangt, so hat sich das Geschrei darüber bei gründlicherem und vorurtheilsfreierem Studium der alten Kirchenväter bereits zum großen Theile gelegt, und wird sich, so scheint es mir, vielleicht bald noch mehr legen. In Bezug auf Gregors Schrift über das ehelose Leben müßte man mit Absicht seine deutlichsten Erklärungen übersehen, wenn man nicht anerkennen wollte, daß die grellsten Schilderungen des ehelichen Verhältnisses, die er entwirft, Copieen des täglichen Lebens sind, und daß er in der gemeinen Wirklichkeit auch, so zu sagen, eine ideale gelten läßt. Gegen eine Ehe, in der das Thierische überall der Herrschaft des Geistes unterworfen ist, in der die Neigung zum Vergänglichen — *ἡδονη* — gezügelt wird, die nur die äußere Form der Vereinigung der Seelen ist, gegen eine solche Ehe ist seine Polemik nirgends gerichtet. Es war nur die Schuld der damaligen Zeit, daß Gregor, während er gegen eine unwürdige Ehe eiferte, gegen das Verhältniß

überhaupt zu sprechen schien, und ich möchte nicht entscheiden, ob nicht, wenn ähnliche Worte zu unserer Zeit gesprochen würden, durch unsere Schuld ähnliche Mißverständnisse veranlaßt werden würden. Gegen jede zu thierischer Genußsucht herabsinkende Art des ehelichen Lebens spricht er darum so entschieden, weil er in dieser nicht mit Unrecht die höchste Spitze der Sinnlichkeit, der der Thätigkeit des Geistes gerade entgegenstehenden Lebensäußerung des Menschen, erkannt zu haben glaubt. Daß diese Sinnlichkeit aber nicht im Körper liegt, sondern nach Gregors Ueberzeugung der Seele angehört, daß eheloses Leben bei ihm noch weit entfernt ist von dem, was er Jungfräulichkeit nennt und über jedes Lob erhaben achtet, daß er eine Ehe wohl zu schätzen weiß, welche zur Befriedigung geistiger Bedürfnisse geschlossen ist, und dem Thierischen nur in so weit nachsteht, als es die jetzige Form unsers Daseins erfordert, mit einem Worte, daß παρθενια und φιλοσοφια nach seinem Begriffe eines und dasselbe sind: dies wird sich aus den mit Bezug hierauf herausgehobenen Theilen der Abhandlung zur Genüge ergeben. Zuvor nur noch wenige Worte über diese Verbindung zwischen zweien Worten, die auf den ersten Anblick nichts mit einander gemein zu haben scheinen. Plato sagt in B. V. d. republ. von dem Wesen der Philosophie: „Ein solches Denken (διανοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntniß (γνωμην) nennen; das Andere aber Meinung (δοξαν). Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, — aber so, daß sein Inhalt nicht das Nichts ist (dies ist Unwissenheit), es wird Etwas gemeint. Das Meinen ist das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seins und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur Theil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist eben so sehr auch häßlich, schlecht, ungerecht u. s. f. Das Doppelte ist eben so Halbes. Das

Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und eins dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das Eine, als das Andere. Eine solche Vermischung des Seins und Nichtseins ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung." In ähnlicher Art unterscheidet Gregor überall ein Erkennen der Wahrheit, des Bleibenden, Unveränderlichen, und ein Vorstellen des Einzelnen, Wechselnden, Vergänglichen. So äußert er sich d. vita Mos. I, p. 191. *τουτο δε ἐστι, κατα γε τον ἐμον λογον, ὁρισμος ἀληθειας, το μη διαψευσθηναι της του ὀντος κατανοησεως. ψευδος γαρ ἐστι φαντασια τις περι το μη ὀν ἐγγινομενη τῃ διανοιᾳ, ὡς ὑφεστωτος του μη ὑπαρχοντος, ἀληθεια δε ἡ του ὀντος ἀσφαλης κατανοησις. και οὑτω πολλῳ τις τῳ μεταξυ χρονῳ ταις ὑψηλαις δι' ἡσυχιας ἐμφιλοσοφησας μελεταις, μολις κατανοησει, τι μεν ἐστιν ὡς ἀληθως το ὀν, ὁ τῃ αὑτου φυσει το εἰναι ἐχει· τι δε το μη ὀν, ὁ ἐν τῳ δοκειν εἰναι μονον ἐστι, ἀνυποστατον ἐχον ἐφ' ἑαυτου την φυσιν. — οὐδεν των ἀλλων, ὁσα τε τῃ αἰσθησει καταλαμβανεται και ὁσα κατα διανοιαν θεωρειται, τῳ ὀντι ὑφεστηκε πλην της ὑπερανω ἑστωσης οὐσιας και αἰτιας του παντος, ἀφ' ἡς ἐξηπται το παν. εἰ γαρ τι και ἀλλο ἐν τοις οὐσιν ἡ διανοια βλεπει, ἀλλ' ἐν οὐδενι των ὀντων το ἀπροσδεες του ἑτερου ἐνθεωρει ὁ λογος, ῳ δυνατον ἐστι διχα της μετουσιας του ὀντος εἰναι. το δε ὡσαυτως ἐχον ἀει, το ἀναυξες, το ἀμειωτον, το προς πασαν μεταβολην την τε προς το κρειττον και την προς το χειρον ἐπισης ἀκινητον. του μεν γαρ χειρονος ἠλλοτριωται· το δε κρειττον οὐκ ἐχει· το δε παντος ἀνενδεες ἑτερου, το μονον ὀρεκτον, και παρα παντος μετεχομενον και ἐν τῃ μετουσια των μετεχοντων οὐκ ἐλαττουμενον· τουτο ἐστιν ὡς ἀληθως το ὀντως ὀν και ἡ τουτου κατανοησις, ἡ της ἀληθειας γνωσις ἐστιν.* An die Stelle dessen, was ist, ist bei Gregor die Gottheit getreten, und nur in so fern enthält die Erkenntniß eines

Dinges Wahrheit, als darin die Abhängigkeit desselben von Gott geschaut wird. Vorzugsweise unterscheidet aber Gregor das, was ist, von dem Einzelnen dadurch, daß jenes immer dasselbe bleibt (ὡσαυτως ἐχον ἀει), dieses aber der Veränderung (ταις μεταβολαις III, 120.) unterliegt und in das Gegentheil von dem übergeht, was es früher war. Hierauf bezieht er sich, wenn er von den ἀπαται αἰσθησεων III, 133. oder ἀπαται ἀνθρωπιναι I, 188. spricht, und den Sinnen, die uns nur das Veränderliche und somit das Nichtige vorführen, setzt er entgegen το διορατικον της ψυχης I, 733. oder ὀμμα διορατικον, diejenige Anschauung, durch die wir zum Unveränderlichen gelangen. Meistens gewinnt dies eigentlich die Theorie betreffende Verhältniß bei Gregor eine praktische Wendung, und das Unwandelbare wird bei ihm zum πρωτοτυπον καλλος, worauf unser Streben gerichtet sein soll. φιλοσοφια hat nun bei den Kirchenvätern neben jener theoretischen Bedeutung diese praktische; bei παρθενια wiegt diese letztere vor, ohne daß jene erstere gänzlich verloren gegangen wäre. Vergl. III, 147.: τῳ τοινυν πασας ἑαυτου τας της ψυχης δυναμεις ἐκ παντος εἰδους κακιας ἀποκαθαραντι τολμω και λεγω, ὁτι ἐμφανες γινεται το μονον τῃ φυσει καλον, ὁπερ ἐστι το παντος καλου τε και ἀγαθου αἰτιον· καθαπερ γαρ ὀφθαλμῳ την λημην ἀπορυψαμενῳ τα ἐν τῳ οὐρανῳ τηλαυγως καθοραται· οὑτως και τῃ ψυχῃ δια της ἀφθαρσιας (καθαροτης) παραγινεται ἡ δυναμις της του φωτος ἐκεινου κατανοησεως, και ἡ ἀληθινη παρθενια, και ἡ περι την ἀφθαρσιαν σπουδη εἰς τουτον τον σκοπον καταληγει, το δι' αὐτης δυνηθηναι τον θεον ἰδειν.

Wir setzen nun aus der Schrift vom ehelosen Leben zuerst eine Schilderung des wahren Philosophen her, im Gegensatze zu dem, der den Täuschungen der Sinnlichkeit noch nicht entgangen ist, woraus sich am deutlichsten ergeben wird, worin Gregor die sogenannte παρθενια

setzt. III, 126 ff. „Wer von diesen Krankheiten des Geistes (Neid, Haß, Rache u. a.) geheilt ist, sieht wie von einer hohen Warte auf den Wechsel menschlicher Dinge (τα ἀνθρωπινα παθη) und bedauert diejenigen, welche solcher Eitelkeit dienen und das leibliche Wohlsein (την της σαρκος εὐπραγιαν) für etwas Großes achten, ihrer Blindheit wegen. Denn wenn er einen Menschen, wegen eines irdischen Gutes berühmt, durch Ehre, Reichthum und Macht glänzen sieht, lächelt er über den Unverstand derjenigen, die auf solche Dinge stolz sind, mißt die größte Ausdehnung des menschlichen Lebens nach der Bestimmung, die der Psalmist giebt, vergleicht dann mit der gränzenlosen Ewigkeit diese Spanne Zeit und beweint die Thorheit dessen, dessen Seele nach so dürftigen, niedrigen und vergänglichen Dingen strebt. Was unter den irdischen Dingen wäre denn wirklich des Preises würdig? die von so vielen Menschen erstrebte Ehre? Was gewährt sie denn denen, die sie besitzen? Der Sterbliche bleibt sterblich, er mag geehrt werden oder nicht. Oder der Besitz weiter Landstrecken? Zu welchem ersprießlichen Ziel führt er den Besitzer, wenn nicht zu dem thörichten Wahn, es gehöre ihm, was ihm doch keinesweges eigen ist? Denn wie es scheint, vergißt er aus Uebermuth, daß die Erde und was in ihr enthalten ist, eigentlich des Herrn ist. Denn Gott ist der König der Erde: den Menschen hat aber die Leidenschaft der Habsucht das trügerische Wort „Herrschaft" gegeben für dasjenige, was ihnen keinesweges gehört. Denn die Erde hat, wie der weise Prediger sagt, durch alle Zeiten Bestand, allen Geschlechtern dienend und jeglichen ernährend, wo sie ihn gezeugt: die Menschen aber, nicht einmal Herren ihrer selbst, sondern nach dem Willen des Höchsten ins Leben eintretend, ohne es zu wissen, und aus demselben scheidend, ohne es zu wollen, wähnen in ihrer übergroßen Thorheit über die Erde zu herrschen, sie, die zu bestimmten Zeiten geboren werden und sterben, über die fort und fort dauernde Erde. Wer nun dieses erwägt und

deshalb geringschätzt, was die Menschen werthvoll achten, indem er sich allein von Liebe zum göttlichen Leben bewegt fühlt, der da weiß, daß alles Fleisch Gras ist und aller Ruhm des Menschen wie die Blüthe des Grases, wie könnte dieser das Gras, das heute ist und morgen nicht mehr ist, seines Strebens für werth halten? Denn wer das göttliche Wohl erforscht hat, weiß, daß nicht nur das Menschliche keinen Bestand hat, sondern auch die ganze Welt nicht ewig dauern wird. Deshalb betrachtet der das Leben als ihm fremd und vergänglich: da Himmel und Erde nach den Worten des Heilandes vergehen werden und alles nothwendig der Verwandlung unterworfen ist (και παντα την μεταστοιχειωσιν εκδεχεται). Deshalb so lange der Mensch in dieser Hülle, wie der Apostel sich ausdrückt, verweilt, in der er der Vergänglichkeit angehört, so lange beklagt er, gedrückt von seinem jetzigen Zustande, daß diese Verbannung so lange dauert, wie es auch der Psalmist in seinen göttlichen Gesängen thut: eigentlich leben die in diesem Körper Wohnenden in Finsterniß. Deshalb seufzt der Prophet über die Verlängerung seiner Tage: wehe mir, daß mein Leben so lange dauert. Die Finsterniß, in der wir hier leben, ist ihm aber der Grund dieser Trauer. Denn κηδαρ ist das hebräische Wort für Finsterniß. Denn in der That sind die Menschen gleichsam in nächtlichem Dunkel befangen, zur Erkenntniß des Irrthums unfähig, indem sie nicht wissen, daß alles, was in diesem Leben für werthvoll gilt, oder für das Gegentheil, nur in den Vorstellungen der Thoren solch' ein Ansehen gewinnt (εν μονη τη υποληψει των ανοητων υφεστηκε), an und für sich aber durchaus nichts ist. Weder niedrige Geburt, noch hohe, nicht Ruhm, nicht Glanz, nicht Stammtafeln (τα παλαια διηγηματα), nicht Stolz auf den gegenwärtigen Besitz, nicht Herrschaft, nicht Dienst sind von Bedeutung. Reichthum und Armuth und alle Mängel des Lebens scheinen ungebildeten Menschen (απαιδευτοις) von großer Bedeutung, da sie

nach dem sinnlichen Wohlgefallen urtheilen (*ὅταν ἡδονὴν ποιῶνται τῶν τοιούτων κριτήριον*): demjenigen aber, der edlen Geistes ist, erscheint alles gleich, nichts vorzüglicher, nichts weniger vorzüglich, da der Lauf des Lebens sich durch Gegensätze vollendet und in jeder von beiden Lagen eine gleiche Fähigkeit liegt, gut oder schlecht zu leben. Deshalb wird derjenige, der seinen Sinn geläutert und das wahre Wesen der Dinge erforscht hat, richtig seine Straße wandeln, von der Geburt bis zum Tode die ihm bestimmte Zeit vollendend. Nach der Sitte der Wanderer berücksichtigt er, die Zukunft im Auge, wenig die Gegenwart. Denn die Reisenden pflegen auf gleiche Weise zum Ziele ihrer Reise zu eilen, sie mögen durch Wiesen und bebautes Land, oder durch Wüsten und Wildnisse kommen, weder das Angenehme hält sie zurück, noch hemmt sie das Unangenehme. So wird auch er ohne Umwege zu dem ihm vorgesetzten Ziele gelangen, auf keinen der Nebenwege einlenkend; sondern auf den Himmel allein blickend, wird er das Leben vollenden, wie ein guter Steuermann, der nach den Gestirnen sein Fahrzeug lenkt. Der Rohe aber (*ὁ δὲ παχὺς τὴν διάνοιαν*), der nach unten blickt und zu den Annehmlichkeiten des Körpers wie die Heerde zur Weide sich hinabbückt, allein dem Bauche lebend, entfernt vom Leben in Gott und fremd von den Verheißungen des Bundes, der nichts anderes für gut hält als das leibliche Wohlsein, dieser ist's, von dem die Schrift sagt, daß er in Finsterniß wandelt und die Uebel dieses Lebens hervorruft, zu denen Habsucht, Leidenschaftlichkeit, Unmäßigkeit, Herrschsucht, Ehrgeiz und die ganze Reihe der den Menschen inwohnenden Laster gehört. Denn das eine Laster hängt immer mit dem anderen zusammen, und wem das eine anklebt, bei dem ziehen, wie durch Naturnothwendigkeit, bald auch jene ein. Wie bei einer Kette, wo, wenn man den Anfang angezogen hat, auch die übrigen Ringe der Kette nicht bleiben können, sondern der Ring auf dem entgegengesetzten Ende der Kette eben so wie

der erste bewegt wird, indem die Bewegung ununterbrochen von dem ersten durch die in der Mitte liegenden sich fortsetzt: so hängen die menschlichen Leidenschaften mit einander zusammen, und die Herrschaft einer einzigen in unserer Seele ist begleitet von dem Zuge aller übrigen Laster. Und wenn ich hier diese böse Kette beschreiben soll (την πονηραν ταυτην ἁλυσιν), so nimm an, daß Jemand Wohlgefallen finde an dem Schatten der Ehre: aber diese Ehrsucht wird auch die Begierde nach immer größerem Besitze herbeiführen, denn Niemand wird habsüchtig sein, wenn ihn nicht jene Leidenschaft es hat werden lassen. Darauf knüpft sich an die Habsucht und den Ehrgeiz Zorn gegen den auf gleicher Höhe Stehenden, Stolz gegen den Niederen, gegen den Höheren Neid. An den Neid schließt sich die Heuchelei, ihr folgt Verstocktheit, dieser Menschenhaß und das Ende von Allem ist die Verdammung zur Gehenna und der Finsterniß und dem ewigen Feuer. Du siehst den ganzen Zug der Laster, die alle aus dem Streben nach körperlichem Wohlsein hervorgehen (ὁπως ἑνος τα παντα του κατα την ἡδονην ἐξερχεται παθους)! Wenn nun einmal die Folge solcher Leidenschaften in das Leben eingetreten ist, so scheint uns nach dem Rathe der göttlichen Schriften nur ein Ausweg möglich: die Trennung von diesem Leben, das in sich die ganze Reihe dieses Bösen enthält. Denn es ist nicht möglich, daß derjenige, der sich in Sodom gern aufhält, dem Feuerregen entfliehe, noch daß wer aus Sodom gewandert ist und sich dann zur Verwüstung desselben zurückwendet, nicht zur Salzsäule erstarre. Keiner wird von der Knechtschaft der Aegypter befreit werden, wenn er nicht Aegypten, ich meine das niedere Leben, verläßt und hindurchschreitet nicht durch jenes rothe, sondern durch dieses schwarze und finstere Meer des Lebens. Wenn wir aber, wie der Herr sagt, in dem Uebel der Knechtschaft bleiben, so lange uns die Wahrheit nicht befreit hat, wie können wir zur Wahrheit gelangen, wenn wir die Täuschung suchen und in

dem Gaukelspiele des Lebens verweilen? Wie wird der Mensch die Knechtschaft abwerfen können, der sein ganzes Leben der Naturnothwendigkeit unterwirft?[17]) Vielleicht wird aber meine Meinung durch ein Beispiel deutlicher. Wie ein stark anschwellender Strom Bäume und Steine und alles, was in seinem Laufe ihm begegnet, mit fortreißend, nur denen, die an ihm wohnen, Gefahr bringt, denen aber, die ihn von Ferne beobachten, unschädlich vorbeiströmt: so erduldet auch nur den Sturm des Lebens, der sich hineinbegiebt, und nur dieser nimmt in sich die Leidenschaften auf, welche die Natur, ihrem Falle folgend, denen zuführt, die in ihr leben. Wenn aber einer diesen Waldstrom, wie die Schrift sagt, und dieses trügerische Wasser (το ὑδωρ το ἀνυποστατον) verläßt, so wird er seiner Herrschaft entzogen, und, nach der Folge des Liedes, kein Raub des Lebens sein, wie ein Vogel mit dem Flügel der Tugend der Schlinge entschlüpfet. Denn da nach dem eben aufgestellten Beispiel des Stromes das menschliche Leben voll mannigfacher Stürme dem Hange seiner Natur nach hinabströmt und nichts von dem, was in ihm erstrebt wird, Bestand hat noch zur Vollendung gelangt; alles aber, was hineinfällt, vorüberfließt, und das, was in jedem Augenblicke gegenwärtig ist, durch die zu schnelle Bewegung der Anschauung entgeht: so möchte es nützlich sein, sich fern von diesem Flusse zu halten, damit wir nicht, durch das Unbeständige gefesselt, das Ewige gering zu schätzen veranlaßt werden. Denn wie kann, wer etwas aus diesem Leben mit Leidenschaft umfaßt, das Erstrebte bis an's Ende behalten? Was von dem, wornach wir vorzüglich trach-

17) πως δε τις την δουλειαν ἀποδρασει, ὁ ταις ἀναγκαις της φυσεως ὑποχειριον δους την ἰδιαν ζωην; Vielleicht hat Gregor durch ἰδια ζωη in Bezug auf den Menschen das Leben seines Geistes zu bezeichnen gedacht. Der Sinn ist: durch Richtung des Gemüthes auf das Vergängliche (ψευδος und πλανη nannte er es kurz zuvor) wird der Geist in das Reich der Natur, das dem Gesetze der Veränderung dient, hinabgezogen.

ten, bleibt immer dasselbe? Welche Blüthe der Jugend? welche Vollkommenheit der Kraft oder Gestalt? welcher Reichthum, welche Ehre, welche Herrschaft? Verschwindet alles dieses nicht wieder, wenn es kurze Zeit geblüht, und wird zum Gegentheil? Wer lebte eine ewige Jugend? Wem blieb seine Kraft unverringert bis an's Ende? Hat die Natur nicht die Blüthe der Schönheit schneller untergehen zu lassen bestimmt, als diejenigen Blumen, die zuerst im Frühjahre erscheinen? denn diese treten hervor am Anfange des Frühlings, und nachdem sie verblüht, erheben sie sich wieder und verschwinden noch einmal und erhalten wieder ihren Schmuck, und die Schönheit ist am Ende dieselbe als am Anfange. Die menschliche Blüthe aber treibt die Natur nur einmal im Frühling der Jugend, dann zerstört sie sie, indem sie dieselbe im Winter des Alters verschwinden läßt. Auf gleiche Weise verschwindet alles andere, was für einige Zeit die Sinne trügerisch reizt (*και τα ἀλλα παντα προς καιρον την της σαρκος αἰσθησιν ἀπατησαντα*), und wird in Vergessen begraben. Da nun solche Veränderungen, die sich nach einer gewissen Naturnothwendigkeit ereignen, den, welcher mit ihnen in Berührung getreten, schwer verletzen; so giebt es nur eine Flucht aus diesen Uebeln: mit nichts von allem, was veränderlich ist, die Seele in Berührung treten zu lassen, sondern so viel möglich sich aus diesem leidenschaftlichen, sinnlichen Leben zurückziehen, ja noch besser, die Verbindung mit dem eigenen Körper auflösen (*μαλλον δε και της προς το σωμα το ἑαυτου συμπαθειας ἐξω γενεσθαι*), d. h. ein reines Geistesleben führen und so viel als möglich den Zustand der unkörperlichen Wesen nachahmen, indem sie nicht freien und nicht gefreit werden, sondern wo es ihre einzige Arbeit und ihre einzige Pflicht ist, den ewigen Vater (*τον πατερα της ἀφθαρσιας*) anzuschauen und der ursprünglichen Schönheit die eigene Gestalt durch Nachahmung zu nähern."

Wenn Gregor nicht mit Beziehung auf eine Bibelstelle

ganz gegen das Ende der mitgetheilten Auseinandersez-zung der Ehe erwähnt hätte, als eines Unterschiedes zwischen den Menschen und den körperlosen Geistern, denen die Menschen durch Nachahmung gleich zu werden streben sollen; so würde man nicht ahnen, daß in diesen Bemerkungen Beiträge zu einer Verständigung über die *παρθενια* geliefert werden sollen: so allgemein ist das Ganze gehalten und so wenig Veranlassungen finden sich, es in die Kategorie dessen zu setzen, was man mönchischen Aberglauben zu nennen gewohnt ist. Denjenigen Mißverständnissen, wozu einzelne heftigere Aeußerungen vielleicht Veranlassung geben könnten, suchte er selbst dadurch zu begegnen, daß er den Grund angiebt, warum er in seiner Abhandlung mehr gegen, als für das eheliche Leben zu sagen für nöthig gefunden habe. Aus allen seinen Darstellungen geht aber hervor, daß es immer die Ergebnisse der täglichen Erfahrung sind, gegen die er kämpft, wenn er sich heftig über das eheliche Leben äußert, daß er aber nie seine Waffen gegen jenes ideale Verhältniß richtet, das dieses Namens allein würdig sein möchte.

„Niemand glaube, daß wir die Einrichtung des ehelichen Lebens herabzusetzen beabsichtigen, denn wir wissen wohl, daß auch diese des göttlichen Segens gewürdigt ist. Aber da sie einen genügenden Lobpreiser in der menschlichen Natur hat, die die Neigung dazu instinktartig den durch die Ehe ins Leben Tretenden mittheilt; das ehelose Leben aber der Natur gewissermaßen widerstreitet: so wäre es überflüssig, ausführlich eine Ermahnung zum Eintritt ins eheliche Leben aufzusetzen, wenn man die Sinnlichkeit des Menschen als den unüberwindlichen Streiter dafür vorgeschoben hat. Vielleicht aber könnte eine solche Auseinandersetzung Bedürfniß werden wegen derjenigen, welche die Lehrsätze der Kirche verdrehen, die der Apostel gebrandmarkt in ihrem Gewissen nennt, und mit Recht so nennt, weil sie, die Leitung

des heiligen Geistes verschmähend, durch die Lehre der Dämonen Brandmale ihrem Herzen aufdrücken (*οὐλας τινας και ἐκκαυματα ταις καρδιαις αὐτων ἐγχαρασσουσι*), die Geschöpfe als unrein verachtend und sie Ursachen des Bösen nennend.

Aber warum, sagt der Apostel, diejenigen beurtheilen, die draußen stehen? Jene verweilen nämlich in der That außerhalb des Gebietes der Wahrheit (*ἐξω της του λογου των μυστηριων αὐλης*), nicht in der Hut Gottes, sondern im Gefängniß des Bösen, sie die gefesselt an seinen Willen, nach dem Worte des Apostels, nicht wissen, daß, da alle Tugend in einem Mittleren erscheint, dieses Extrem schlecht ist: denn wer zwischen Nachlassen und Ausdehnen überall die Mitte trifft (*ὑφεσεως γαρ και ἐπιτασεως πανταχòυ τις το μεσον ἐπιλαβων*), unterscheidet die Tugend wahrhaft vom Laster. Deutlicher aber würde unsere Auseinandersetzung werden, wenn wir auf Thatsachen selbst Rücksicht nähmen. Feigheit und Tollkühnheit sind zwei einander entgegengesetzte Fehler, die erste wegen Mangel, die Tollkühnheit wegen des Uebermaßes von Vertrauen; in der Mitte zwischen ihnen liegt die Tapferkeit. Ferner ist der Fromme weder ein Gottesleugner, noch abergläubig; denn in beiden Fällen, man mag keinen oder viele Götter glauben, ist die Gottlosigkeit gleich. Willst du die Lehre noch durch andere Beispiele begreifen? Derjenige, welcher Geiz und Verschwendung flieht, hat in dem Vermeiden der entgegengesetzten Laster durch sein Benehmen eine edle Freigebigkeit dargestellt: denn darin besteht ungefähr die Freigebigkeit, daß man weder unmäßig und unnütz verschwendet, noch bei nothwendigen Bedürfnissen geizt. So macht unsere Lehre in allen übrigen Fällen, um nicht das Einzelne durchzunehmen, die Mitte zwischen den Gegensätzen als die Tugend kenntlich. So liegt auch die Mäßigkeit in der Mitte, und die Abwege zum Schlechten auf beiden Seiten sind offenbar. Denn wer der gehörigen Spannkraft der Seele ermangelt und durch die Wollust

leicht besiegt wird, und dem tugendhaften und nüchternen Leben nicht einmal nachstrebt, geräth in entehrende Leidenschaften; wer aber das den Menschen erreichbare Maaß zu übertreffen strebt (ὁ δε παρελθων της σωφροσυνης το βασιμον) und die Tugend, die in der Mitte liegt, verfehlt, wird durch die Lehre der Dämonen wie von einem schlüpfrigen Abhange herabfallen, indem er, wie der Apostel sagt, sein eigenes Gewissen brandmarkt. Denn indem er die Ehe für etwas Entehrendes erklärt, verurtheilt er durch die Schmach, mit der er die Ehe überhäuft, sich selbst: denn wenn der Baum schlecht ist, wird, wie das Evangelium irgendwo sagt, auch die Frucht dem Baume gemäß sein. Wenn also der Mensch der ehelichen Pflanzung Sproß und Frucht ist, so fällt die Schmach des ehelichen Lebens auf den zurück, der von ihr spricht. Jene nun, deren Gewissen gebrandmarkt ist und die durch den Unsinn der Lehre verstockt sind, werden auf solche Weise widerlegt, wir aber erkennen in Bezug auf das eheliche Leben, daß der Eifer und die Sorgfalt für das Göttliche vorherrschen müsse, die Ehe aber nicht zu verachten sei, wenn man in ihr Maaß halten kann. Ein Beispiel hierfür ist der Patriarch Isaak, der nicht in der Blüthe des Alters, damit die Ehe nicht ein Werk der Leidenschaft würde, sondern nach verflossener Jugend Rebecka mit sich verbindet, und, nachdem er einen Sohn erzeugt, sich wieder ganz der unsichtbaren Welt weihete, indem er die Sinne des Leibes verschloß. Denn dahin scheint die Geschichte zu deuten, in der von der Augenschwäche des Patriarchen erzählt wird. Mag sich dieses nun aber verhalten, wie es denjenigen, die solcher Betrachtungen kundig sind, gut scheint: wir wollen zum Folgenden übergehen. Daß es weder erlaubt sei, das Streben nach dem Göttlichen aufzugeben, noch das eheliche Leben zu fliehen, ist eine Lehre, die die Einrichtung der Natur nicht herabsetzt und das Ehrwürdige nicht als entehrend darstellt. Denn wie, wenn der Ackermann die Quelle nach einem Orte hinleitet und

Mäßigkeit anbaut (*ὁ της σωφροσυνης ἐργατης*), mancherlei Unterschiede der Lust ihrem Nutzen nach zu machen verstehen; die eine Art der Lust wird er den vernunftlosen Geschöpfen überlassen, die andere wird er mit Dank nach dem Bedürfnisse seiner Natur selbst schmecken. *) Aber da viele in eine dem Leben der gewöhnlichen Menschen fremde Art der Unmäßigkeit verfallen, und durch übertriebene Genauigkeit unvermerkt zu dem Gegentheil dessen, was sie beabsichtigten, hingekommen sind, und so wiederum zu niedrigen Bestrebungen hinabgesunken sind, da sie ihren Geist nur auf das Körperliche richteten und von der Betrachtung göttlicher Dinge abwandten: so möchte es zweckmäßig scheinen, zu erwähnen, daß man sich auf beiden Seiten vor Unmäßigkeit zu hüten habe, indem man weder den Geist durch fleischliche Gesinnung erniedrigen, noch durch willkührliche Schwächung sich die Kraft zu jeder Anstrengung rauben darf; es möchte zweckmäßig scheinen, sich jenes weisen Ausspruches zu erinnern, der die Extreme auf gleiche Weise untersagt. Ich habe von einem Arzt, der von seiner Kunst sprach, gehört, daß unser Körper aus vier nicht gleichartigen, sondern entgegengesetzten Elementen bestehe; das Warme und Kalte sei vereinigt, auch bestehe eine Mischung des Feuchten und Trockenen, die, obschon widernatürlich, den=

---

*) *ἀλλ᾽ ἐπειδη πολλοι ἐπι το ἑτερον εἰδος της ἀμετριας κατολισθησαντες, δια της ὑπερβαλλουσης ἀκριβειας, ἐλαθον ὑπεναντια σπουδαζοντες τῳ ἰδιῳ σκοπῳ και ἀλλῳ τροπῳ των ὑψηλων τε και θειοτερων την ψυχην ἀποστησαντες, εἰς ταπεινας φροντιδας και ἀσχολιας κατηγαγον, προς τα σωματικα παρατηρηματα την διανοιαν αὐτων κλιναντες· ὡς μηκετι αὐτοις ἐν ἐλευθεριᾳ μετεωροπορειν τον νουν και τα ἀνω βλεπειν· ἀλλ᾽ ἐπι το πονουν και συντριβομενον της σαρκος ἐπικλινεσθαι· καλως ἀν ἐχοι και τουτου ποιεισθαι την ἐπιμελειαν, και τας ἐξ ἑκατερων ἐπιμετριας, ἐπισης παραφυλαττεσθαι, μητε δια πολυσαρκιας καταχωννυντας τον νουν, μηδ᾽ αὐ παλιν ταις ἐπεισακταις ἀσθενειαις ἐξιτηλον αὐτον και ταπεινον ποιειν και περι σωματικους πονους ἠσχολημενον· μεμνησθαι δε του σοφου παραγγελματος, του ἐπισης ἀπειρηκοτος την τε ἐπι τα δεξια και τα ἐναντια παρατροπην.*

noch bewirkt werde durch die Verwandschaft des die Gegensätze vermittelnden Paares (*και ὑγρου προς ξηρον εἰναι την μιξιν παραλογον τῃ δια μεσου των συζυγιων οἰκειοτητι προς τα ἐναντια συναπτομενων*); jedes dieser Elemente seiner Natur nach dem anderen gerade entgegengesetzt, gehe mit ihm eine Gemeinschaft ein vermöge der Verwandschaft der beigemischten Qualitäten. Denn indem das Kalte und Warme auf gleiche Weise sowohl dem Feuchten als dem Trockenen beigemischt ist, und indem umgekehrt das Feuchte und Trockene ebensowohl mit dem Warmen als mit dem Kalten in Verbindung getreten ist; so bewirkt die Identität der den Gegensätzen auf gleiche Weise beigemischten Eigenschaften die Vereinigung dieser Gegensätze. Aber es ist nicht meines Berufes, dieses bis ins Einzelne zu verfolgen, wie es durch den Widerstreit der Natur getrennt und doch wieder durch die Verwandschaft der beigemischten Eigenschaften vereinigt werde: ich habe dies nur darum erwähnt, weil der nach dieser Theorie die Natur des Körpers auffassende Arzt darauf hinzuarbeiten empfahl, daß diese Elemente (statt *στοιχεια* steht hier *ποιοτητες*, um die Relation der einzelnen anzudeuten) immer im gleichen Verhältnisse da seien; denn darin, daß keines von den andern verdrängt werde, bestehe unsere Gesundheit. Demnach müssen wir für einen solchen Zustand sorgen, wenn wir unsere Gesundheit erhalten wollen, indem wir keinen Theil unserer Zusammensetzung durch unregelmäßiges Leben weder zu sehr heben, noch zu sehr schwächen. Denn wie ein Wagenlenker, wenn er verschieden geartete Rosse zu bändigen hätte, weder das zu rasche durch Schläge anfeuern, noch das zu langsame mit dem Zügel anhalten, noch es gestatten würde, daß das zum Widerstreben geneigte dem ihm eigenen Drange zur Unordnung folge, sondern das eine antreibt, das andere zurückhält, bis er dieselben zu einem gleichmäßigen Laufe gebracht: auf dieselbe Weise wird unsere Vernunft, welche die Zügel des Leibes hält, weder die übermäßige

Wärme zur Zeit der Jugend noch steigern, noch die durch Krankheit oder Alter hervorgebrachte Kälte noch vermehren und eben so bei den übrigen Eigenschaften diese Bemerkung beachten, damit nicht das Zuviel noch steige oder das Zuwenig noch abnehme; sondern überall das Unverhältnißmäßige beachtend, wird die Vernunft, wo es nöthig ist, zu steigern suchen, und auf gleiche Weise die doppelte Unfähigkeit des Körpers zu verhüten streben; indem sie weder durch zu großen Genuß das Fleisch zur Unordnung und zum Widerstreben aufregt, noch durch unzweckmäßiges Quälen ihren Körper auflöst und zu den nothwendigen Dienstleistungen unfähig macht (*δια της ἀμετρου κακοπαθειας νοσωδη και λελυμενον και ἀτονον προς την ἀναγκαιαν ὑπηρεσιαν παρασκευασας*). Denn der eigentliche Zweck eines enthaltsamen Lebens ist ja nicht das Quälen des Körpers, sondern die möglichst leichte Bewegung der geistigen Functionen (*οὑτος ὁ τελειοτατος της ἐγκρατειας σκοπος, οὐχι προς την του σωματος βλεπειν κακοπαθειαν, ἀλλα προς την των ψυχικων διακονηματων εὐκολιαν*)."

Diese letzten Betrachtungen könnten, insofern sie rein diätetischer Natur sind, für die Beantwortung der Frage, in wiefern Gregor in seinen Ansichten über das Mönchsleben sich auf dem christlichen Standpunkte gehalten, oder denselben, wie spätere Kirchenlehrer, verlassen habe, von geringerer Bedeutung erscheinen. Indessen wird man einsehen, daß, wenn man sich über die in Rede stehende Erscheinung recht orientiren will, das Diätetische durchaus mit in die Untersuchung gezogen werden muß. Gregor erkennt, wie das aus seiner Schrift Mitgetheilte zur Genüge ergiebt, es an, daß wahre Frömmigkeit — er nennt das ungehinderte Anschauen Gottes also — das Ziel jedes wahren Christen sei. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn die geistige Thätigkeit des Menschen nicht jeden Augenblick durch den widerstrebenden Körper gehemmt wird. Diese Freiheit von den Hindernissen, die der Körper einem vollkommenen Geistesleben entgegenstellt, ist an und für

sich selbst nach Gregors Meinung nicht das Gute; das Gute besteht nur in der Kraft des Gemüthes, welche sich in der Resignation auf irdische Genüsse ausspricht. Die Enthaltsamkeit, und somit alles, was man unter Mönchsthum, äußerlich gefaßt, verstehen könnte, ist nur Mittel, um die höchste Aufgabe jedes Christen zu lösen. Diese Gedanken müssen durchweg christlich genannt werden, und wenn sich der Nyssener in einem Irrthume befindet, so besteht dieser nur darin, daß er für die Frömmigkeit das Wort παρθενια gewählt und keine probehaltigen diätetischen Vorschriften gegeben: beides wird man aber nicht zum Christenthume ziehen wollen.

In die Schilderung seines Lebens haben wir aber deshalb diese Betrachtungen aufgenommen, weil sie sich auf die Würdigung seiner Bemühungen um die Verbreitung des Mönchslebens beziehen und zur Charakteristik der Art und Weise, wie er das kirchliche Leben zu fördern strebte, unumgänglich nothwendig sind. —

Wahrscheinlich lebte Gregor in der mönchischen Zurückgezogenheit, als deren Frucht wir die eben behandelte Schrift betrachten, während eines großen Theils des siebenten Decenniums. Ernstliche Einkehr in sich selbst und tiefe theologische Studien, wozu er hier die erforderliche Muße hatte, waren um so nothwendiger, je verwickelter die Verhältnisse der Katholiker zur Arianischen Häresie in dieser Zeit zu werden drohten. Nach Constantius Tode, der die Arianer auffallend begünstigt, schien die Lage derjenigen, die an dem Nicänischen Symbolum hielten, erfreulicher werden zu wollen. Der Druck, unter welchem bisher die Vertheidiger der Wesensgleichheit geseufzt, hörte auf, die Verbannung, die die Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit getroffen hatte, ward zurückgenommen, und Julian schien der innern Kraft der sich entgegenstehenden Ansichten die Entscheidung des Streites überlassen zu wollen. Wenn die bisher beschützten Ketzer in der Hauptstadt des Reiches auch noch so übermächtig waren, daß die kleine, aller Kirchen beraubte Gemeinde der Katholiker nicht daran denken durfte,

dem Arianischen Bischof Eudoxius einen andern von ihrer Seite entgegenzusetzen; so wirkte der aus dem Exil zurückgekehrte Athanasius durch die Kirchenversammlung, die er bald nach seiner Ankunft in Alexandrien ausschrieb, und durch sein persönliches Uebergewicht dem Bischof der Gegenpartei Georgius und seinem Nachfolger Lucius gegenüber um so gewaltiger. Dennoch wurden die Spaltungen der Katholiker, namentlich der aus so kleinlichen Ursachen entstandene und durch so niedrige Leidenschaften genährte Zwist in Antiochia, nicht beigelegt, und die Arianer verstärkten sich dadurch, daß Aëtius, den sie früher selbst mit dem Anathema belegt, auf einer Synode zu Antiochia sammt seinen Anhängern feierlich in ihre Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen wurde. Dies war nach dem Wunsche Julians geschehen, und wie wir ihn hier nur aus persönlicher Zuneigung in die kirchlichen Angelegenheiten der Christen eingreifen sehen, so ging seine scheinbare Duldung aller theologischen Ansichten nicht aus der Erkenntniß von der Nothwendigkeit eines solchen Grundsatzes, sondern aus der Berechnung hervor, durch diese Allen zugestandene Lehrfreiheit werde die unter den Christen herrschende Verwirrung eher wachsen, als abnehmen: denn wo er die ausgezeichnetsten Männer unter den Christen in einem Geiste wirken sah, der wahrhaft christliches Leben fördern und dadurch dem Heidenthum Abbruch thun mußte, da sparte er weder Drohungen noch Verfolgungen, um ihre Wirksamkeit zu hemmen; wie bei Basilius und Athanasius. Ueberhaupt sind die Schilderungen der alten kirchlichen Schriftsteller von diesem Kaiser gewiß nicht in dem Grade Eingebungen leidenschaftlicher Verblendung und kirchlicher Verdammungssucht, als Neuere uns gern glauben machen möchten. Julian war *mehr ein schöner, als erhabener Charakter*. Kein billiger Beurtheiler wird es ihm zum Verbrechen machen, daß er sich von dem Christenthume, das er nie wahrhaft begriffen, lossagte, sobald das Aufhören des äußern Zwanges ihm

erlaubte, die Maske, die ihn so schlecht kleiden mochte, wegzuwerfen. Aber die übereilten Schritte, die er that, seine Ueberzeugungen zu realisiren; die gefährlichen Maaßregeln zur Verwirklichung seiner Ideale, die er nie verschmähte, wenn sie schnell zu wirken versprachen, verrathen einen Geist, der, einer Lieblingsidee hingegeben, nicht die Kraft des Gedankens besitzt, sich über sie zu orientiren und allgemeine Grundsätze außer ihr anzuerkennen. Als Julian, in der Mitte des Jahres 363 starb, konnten die Katholiker aus den ersten Handlungen seines Nachfolgers Jovian die besten Hoffnungen schöpfen. Und doch hätte es, wenn die Katholiker mit dem ὁμοουσιος wirklich die Wahrheit getroffen gehabt hätten, kein sichereres Zeichen des göttlichen Beifalls geben können, als der schon im Anfange des nächsten Jahres erfolgende Tod des der Orthodoxie so günstig gesinnten Jovian und die unter Valens Regierung so häufig wiederkehrenden Verfolgungen; denn jede augenscheinliche Begünstigung einer philosophischen oder religiösen Richtung durch die Regierung ist das größte Unglück, das dieser Geistesrichtung begegnen kann, wenigstens folgt alles andere aus diesem. Daraus, daß Constantin veranlaßt ward, das Christenthum mit der bürgerlichen Gesellschaft in eine nähere Verbindung treten zu lassen, sind gewiß die erhabensten Erscheinungen, die aus dem Schooße dieser Religion hervorgegangen sind, zu erklären; daß es aber die christlichen Kaiser des Römischen Reiches seit dem Uebertritt Constantins für ihre Pflicht hielten, die kirchliche Gemeinschaft, der sie selbst beigetreten waren, durch eine Masse äußerer Vortheile kenntlich zu machen, hat eben so gewiß den Verfall der Kirche im Allgemeinen befördert, und der Schutz, den sie einer bestimmten theologischen Ansicht zugewendet, eben so gewiß die Vertheidiger dieser Ansicht zu Verkehrtheiten verleitet. Durch nichts möchte der Grundsatz, daß die Einmischung derjenigen Gewalt, die die bürgerlichen Angelegenheiten ordnet, in kirchliche Verhältnisse von den nachtheiligsten Folgen

sei, eine auffallendere Bestätigung erhalten, als durch eine Parallele zwischen den drei ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche und den drei darauf folgenden. Es wird nicht ohne Grund behauptet, daß die Maaßregeln der Kaiser zur Unterdrückung des Heidenthums die Christen erst verfolgungssüchtig gemacht, und die Edikte, durch welche man die Orthodoxie zu schützen gedachte, die Verketzerungssucht in die christliche Kirche erst eingeführt. Die Geschichte, die das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthume während des 4ten Jahrhunderts und die theologischen Streitigkeiten dieser Zeit behandelt, zeigt auf eine äußerst lehrreiche Weise, daß es immer entweder die Laune derjenigen, welche die Macht in der bürgerlichen Gesellschaft besitzen oder der bald durch Schmeichelei, bald durch ein schwachen Seelen imponirendes Wesen erlangte Einfluß einzelner Theologen ist, wovon die Einwirkung des Staates auf die Kirche abhängt; daß es demnach immer der Zufall ist, der sein Spiel treibt, und nicht die gesetzliche Entwickelung, durch welche das Leben der Kirche gefördert werden soll, wenn der Staat, statt der Kirche ihre freie Bildung zu gönnen und sich auf die Ahndung rechtlicher Vergehungen zu beschränken, selbstthätig in die Anordnung ihrer Verhältnisse eingreift.

Nach Jovians Tode überließ Valentinian die Regierung des Morgenlandes seinem Bruder Valens, unter welchem die Arianische Häresie von Constantinopel aus nach und nach ihre Herrschaft in allen Theilen des Reiches so fest begründete, daß die nachfolgenden Kaiser die Orthodoxie, so sehr sie dieselbe begünstigten, nur langsam wieder zu heben vermochten. Wie bei der Geschichte des Kampfes, den Constantius gegen die Bekenner des Nicänischen Symbolums eröffnete, so dürfen wir auch bei der Betrachtung der Maaßregeln, deren sich Valens bei der Wiederaufnahme jenes Kampfes bediente, nie vergessen, daß ein unbefangenes Urtheil, wie der Historiker es sich durch das Abwägen der entgegengesetzten

Zeugnisse zu bilden strebt, hier kaum möglich ist. Denn wenn wir auch neben dem, was die der Partei der Katholiker angehörigen Geschichtschreiber, Socrates im 4ten und Sozomenus im 6ten Buche darüber mitgetheilt haben, und neben den in den Schriften der Kirchenväter zerstreuten Aussagen einzelne Ueberlieferungen des den Arianern günstigen Philostorgius lesen, so ist bekannt, daß wir eben nur diejenigen Aeußerungen des genannten Geschichtschreibers lesen, die ein Vertheidiger der Rechtgläubigkeit uns mitzutheilen für gut gefunden hat. Wie frommer Betrug, durch die theoretischen Ansichten jener Zeit gerechtfertiget, nicht nur von den Ketzern, sondern von den angesehensten Kirchenlehrern auf eine höchst verkehrte und unwürdige Weise angewandt wurde, ist bekannt; wie man von beiden Seiten im Allgemeinen theologische Ansichten, in denen die göttliche Wahrheit enthalten sein sollte, mit Vernachlässigung wahrhaft christlicher Pflichten selbst vertheidigen zu müssen wähnte und die Fülle des christlichen Lebens zu der einen Pflicht, die Orthodoxie zu erhalten, zusammengeschrumpft war, bezeugen einfache historische Thatsachen; wie endlich auf beiden Seiten in gleicher Weise eine empörende Vermischung des Heiligsten mit den gemeinsten Triebfedern und Unwissenheit in denjenigen Punkten, über welche man stritt, die angesehensten Lenker kirchlicher Angelegenheiten entehrte, giebt Hieronymus in seinen Andeutungen über das Leben der Römischen Geistlichen in jener Zeit zu verstehen. So viel möchte als ausgemacht gelten, daß diejenigen, welche eine gewisse Mitte — ich weiß nicht, ob die rechte — zwischen den Nachfolgern des Arius und den Vertheidigern des Nicänischen Symbolums zu halten versuchten, und die man in den letzten Zeiten des Jahrhunderts mit dem Namen der Macedonianer, ungenau genug, zu bezeichnen pflegte, durch Reinheit des sittlichen Wandels in vorzüglichem Grade des christlichen Namens würdig gewesen: denn ihre Feinde selbst gestehen ihnen diesen Vorzug zu.

Als Valens die Regierung des Morgenlandes antrat, war er durch seine Gemahlin — einen ähnlichen Einfluß zu Gunsten der Orthodoxie übte Placilla später auf Theodosius — und Eudoxius bereits für den Lehrbegriff der Arianer gewonnen. Für die Provinzen Ostroms, besonders für die der Hauptstadt zunächst liegenden, Griechenland und Kleinasien, war mit dieser Glaubensveränderung des Kaisers die Verfolgung der Katholiker und die Begünstigung derjenigen, mit denen Valens das ἑτεροουσιος annahm, nothwendig verbunden. Zwischen beiden standen die Semiarianer, von denen es zweifelhaft war, ob sie sich an die strengen Vertheidiger des Nicänischen Symbolums oder an die durch die Gunst der Regierung wieder gehobenen Arianer anschließen oder ihre besondere Stellung behaupten würden. Bleibt man bei den Worten stehen, mit denen jede Partei ihre Lehre zu charakterisiren suchte, so könnte es scheinen, daß die Semiarianer den Anhängern des Arius sich eher hätten nähern müssen, als den Orthodoxen. Das Verhältniß wird aber ein anderes, wenn man daran denkt, daß auch die Vertheidiger des ὁμοουσιος keine Identität im strengsten Sinne des Wortes zwischen dem Vater und Sohne annahmen. Valens scheint, ein Zeichen seiner niedrigen Gesinnung, von den Semiarianischen Bischöfen, die um die Erlaubniß baten, im Jahre 365 zu Lampsacus eine Zusammenkunft zu veranstalten, erwartet zu haben, sie würden diese Gelegenheit benutzen, durch Vereinigung mit den Arianern sich die Gunst der Regierung zuzuwenden*). Die Ueberzeugung indeß, daß Eudoxius und seine Anhänger abzusetzen seien, sprachen die Bischöfe dieser Partei auch, nachdem der Kaiser die deutlichsten Zeichen seiner Mißbilligung gegeben, standhaft auf mehreren in Lydien, Pisidien und Isaurien gehaltenen Synoden aus. Die Semiarianer hielten sich aber für zu schwach, den Anhängern des Eudoxius, dessen Partei

*) Socrat. h. e. IV, 2.

durch alle niedrigen Seelen, die im Solde der Macht stehen, in kurzer Zeit bedeutend gewonnen hatte, einen dauernden Widerstand zu leisten: sie suchten Verbündete. Durch eine Gesandschaft an den Bischof Liberius *) von Rom gelang es ihnen, in die Kirchengemeinschaft der Katholiker aufgenommen zu werden. Nach dem Vorgange des Abendlandes erklärten sich auf der 367 zu Tyana gehaltenen Synode auch die Bischöfe des Morgenlandes, die die Wesensgleichheit vertheidigten, zu einer Vereinigung mit den Semiarianern bereit. Schon hoffte man, alle Gegner der Arianer würden ihre Kräfte gegen diesen Hauptfeind vereinigen, als durch des Kaisers Verbot, die zu Tarsus beabsichtigte Synode zu halten, die Maaßregeln plötzlich stockten und sich sogar 34 Semiarianische Bischöfe zu Antiochia in Carien vereinigten, den Ausdruck ὁμοούσιος durchaus zu verwerfen. Unsere Zeit, die es immer mehr und mehr begreifen lernt, daß diejenigen Ueberzeugungen, in denen alle christlichen Sekten übereinstimmen, von größerer Wichtigkeit sind, als diejenigen, worüber sie streiten, ist nur zu geneigt, das Verfahren der der Vereinigung mit den Katholikern günstigen und derselben widerstrebenden Semiarianischen Bischöfe falsch zu beurtheilen. Hätten wir Grund zu glauben, daß diejenigen Semiarianer **), die für die Vereinigung mit den Katholikern arbeiteten, in der Ueberzeugung lebten, die Reinheit des Herzens sei es, welche den Menschen zum Christen mache, so wäre ihr Verfahren eben so zu billigen gewesen, wie das der heutigen

---

*) Wie lose die Verbindung des Morgenlandes mit Rom damaliger Zeit gewesen, geht daraus hervor, daß Liberius die Gesandten unter Eustathius v. Sebaste, der damaliger Zeit noch in strenger Opposition gegen Eudoxius stand, für Arianer hielt. Socrat. IV, 12. Sozom. VI, 10.

**) Was hier von den Semiarianern, die sich den Katholikern näherten, gesagt wird, gilt in gleicher Weise von den Vertheidigern des ὁμοούσιος, die sie aufnahmen, denn man gab von beiden Seiten nach, um zusammenzukommen.

Rationalisten, die bei manchen nicht unbedeutenden Lehrunterschieden in der evangelischen Kirchengemeinschaft bleiben, weil sie im Protestiren das Eigenthümliche dieser christlichen Gemeinschaft finden. Da jene Semiarianer aber in der Vereinigung mit Christen, die mit ihnen in dem das Heil der Seele entscheidenden Ausdruck über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn nicht vollkommen übereinstimmten, nur ein Mittel suchten, von ihren mit der weltlichen Macht verbündeten Gegnern nicht erdrückt zu werden, da diese Maaßregel nicht von christlicher Erkenntniß, sondern von einer dem Eigennutze dienenden Klugheit eingegeben war; so thaten sie eben so Unrecht, als es diejenigen thun, welche die Vertheidigung des Buchstabens der Augsburgischen Confession zur ersten Pflicht machen und dennoch mit den Rationalisten die Kirchengemeinschaft unterhalten.

Die Kirchengeschichtschreiber haben sich nicht sorgfältig genug mit Beantwortung der Frage beschäftigt, wie es gekommen sei, daß die katholische Ansicht von der Trias, die sich im *ὁμοουσιος* ausspricht, den Sieg über die Arianische und Semiarianische davon getragen hat. Gewöhnlich haben sie eine Antwort gegeben zu haben gemeint, wenn sie das Nicänische Symbol als den Inbegriff der möglichen Wahrheiten in Bezug auf die Trinitätslehre darstellen, oder, um gegen die Aufklärung nicht zu verstoßen, behaupten, es sei unter den damals vertheidigten Lehrsätzen derjenige, der sich der Wahrheit am meisten genähert: als wenn die Wahrheit einer Ueberzeugung ihr auch wirklich die Herrschaft sichern könnte. War aber auch der Glaube, daß das Vernünftige wirklich sei, mehr, als ein Trostwort für schöne Seelen, deren Ideale lange vergeblich erwartet sind; so kann doch die Wahrheit der katholischen Trinitätslehre wenigstens keinen Grund dafür abgeben, daß sie gerade damals siegte. Wollte man behaupten, das *ὁμοουσιος* habe darum zuletzt allgemeine Anerkennung gewonnen, weil es die geschicktesten und thätigsten Vertheidiger

gehabt, so würde man vergessen, daß Kunst und Gewandheit selbst die Kirchenväter dem Aëtius und Eunomius nicht absprechen.[18]) und eher ihre Vielgeschäftigkeit tadeln, als ihnen Theilnahmlosigkeit zuschreiben. Kunst verlangt aber, um gewürdigt zu werden, Verstand und Studium, und ist daher ohne Wirkung, wo mit Massen gestritten wird. Und Vielgeschäftigkeit, wenn die Thätigkeit der Arianer für ihre Lehre wirklich dazu entartet war, baut mehr schnell, als dauerhaft. Die Arianer scheinen deshalb im Morgenlande nicht gesiegt zu haben, weil sie vor der Entscheidung des Streites zu sehr begünstigt wurden. Auffallende Begünstigung einer theologischen oder philosophischen Ansicht durch die Staatsgewalt kann immer nur schaden, am meisten der begünstigten Richtung selbst. Darin liegt aber der Unterschied, daß das eine Mal der Schaden verborgener bleibt, wenn nämlich der Gegner der Ansicht bereits verschwunden ist — so bei den Anhängern des *ὁμοουσιος* am Ende des 4ten Jahrhunderts —, daß er das andere Mal unzweideutig hervortritt, wenn der Gegner nämlich noch rüstig gegenübersteht: so bei den Arianern im 8ten Decennium des 4ten Jahrhunderts. Nicht ihre Gegner, sondern ihr Glück vor der Zeit und die Verkehrtheiten, welche die Folge davon waren, haben die Arianer überwunden. Freilich machten diese Verkehrtheiten der Arianer Theodosius nicht zu einem Anhänger der orthodoxen Ansicht — er wurde es aus einer der unwesentlichen und unbeobachteten Ursachen, die die Geschichte Zufall

---

18) Abgesehen davon, daß die dialektische Fertigkeit des Eunomius vom Nyssener mehrmals geradezu anerkannt wird, s. II, 320. a. 322. c. 337. c. d., so kann man auf des Eunomius gediegene Schriftkenntniß aus dem Vorwurfe Gregors, er prahle damit (*το ἀκριβως εἰδεναι τας θειας φωνας ἐν τῳ κατ' αὐτον λογῳ κατασκευαζων*, II, 380. b. cf. 441. d.), auf die geschickte Benutzung jeder Schwäche, die der Gegner gegeben, daraus schließen, daß Gregor die *περιττη σοφια* und *τεχνολογια ὀνομαστικη* derselben nennt. II, 476. b. 511. a. — Auf die Vielgeschäftigkeit deutet Tom. III. p. 466. wenigstens zum Theil hin.

nennt —, sie hinderten die Arianer aber, wieder emporzukommen, als Theodosius sie für den Augenblick niedergedrückt hatte. Daß die Semiarianische Ansicht aber in dem Widerstreite der verschiedenen Meinungen über die Dreieinigkeit im 4ten Jahrh. nicht die Oberhand gewinnen werde, konnte man mit Bestimmtheit voraussagen, ehe es die Erfahrung lehrte. Diese Partei behauptete eine gewisse Mitte, zwischen den Bestimmungen der übrigen schlangen sich die ihrigen hindurch: wo wüßte aber die Geschichte von einem Falle, in dem die Bemühungen zur Vermittelung der Extreme außer der Bücherwelt ihr Glück gemacht hätten? Das Feldgeschrei, mit dem die Menge den Sieg erstreitet, darf nicht unbestimmt sein und zweideutig tönen; und doch läßt die Wahrheit, die in der Mitte liegt — dies, wenn nichts anderes, hatte die Lehre der Semiarianer mit der Wahrheit gemein — sich nicht in ein Wort fassen und doch deutet sie auf Alles hin. Oft wiederholter Schwankungen bedarf es, bis die haushoch schwellenden Wogen und die gähnenden Schlünde des empörten Meeres sich wieder ebnen zur ruhigen Fläche, in der der Himmel sich spiegelt: je beweglicher das Element des Gedankens ist, um so länger wird es währen, bis dasselbe, durch einen Zweifel erregt, wieder zu der Ruhe gelangen kann, die treu die Sonne der Wahrheit abspiegelt. Die Vertheidiger der Wesensgleichheit sahen den Erfolg ihres Strebens, weil sie thätig und geschickt, wie ihre Gegner, und durch die Schule des Unglücks erstarkt waren, die den Arianern fehlte, endlich in ihrem ὁμοουσιος ein Aushängeschild in grellen Farben, wie die Masse es verlangt und die Semiarianer es nicht hatten.

Man könnte bei diesen Andeutungen über die Ursachen, denen die Verfechter des Nicänischen Symbols den Sieg ihrer Ansicht verdankten, die alleinige Berücksichtigung rein ethischer Verhältnisse tadeln, indem das Verhältniß der damals herrschenden philosophischen Abstraktionsweise zu den verschiedenen Lehren über die Dreiei-

nigkeit vorzüglich berücksichtigt werden müsse. Theils aber gehören Betrachtungen der Art mehr der Dogmenhistorie, und somit den folgenden Abschnitten dieses Werkes an, theils giebt die Geschichte uns zu wenige Andeutungen darüber, ob die platonische oder aristotelische Abstraktionsweise damaliger Zeit weiter verbreitet gewesen sei, als daß wir sie zur Grundlage weiterer Folgerungen zu machen berechtigt wären. Wenn man sich nicht gewöhnt hat, auf Bestimmtheit zu verzichten, wo die Geschichte sie nicht giebt, so wird man nicht ohne einigen Schein die Erfolge, deren sich das ὁμοουσιος erfreute, durch die Bemerkung erklären können, es falle die Blüthe des Neu-Platonismus in das Ende des dritten und den Anfang des vierten Jahrhunderts.

Mit dem Beginne des 8ten Decenniums wurde die Lage der Katholiker immer bedenklicher, da Valens nach dem Tode des Bischofs von Constantinopel, Eudoxius, einige Schritte that, die seine Gesinnung gegen die Vertheidiger des Nicänischen Symbols und welche Mittel er zu ihrer Unterdrückung anwenden würde, offenbarten.[19]) Dazu kam, daß Athanasius, durch seine Dialektik, Ehrfurcht gebietende Persönlichkeit und die aufopfernde Liebe seiner Gemeinde den Gegnern der Orthodoxie besonders furchtbar, im Jahre 373 starb. Wie Valens in Alexandrien mit Gewalt gegen den von den Katholikern zum Nachfolger des Athanasius gewählten Presbyter Petrus einschritt, ihn zur Flucht nöthigte und den Arianischen Presbyter Lucius *durch Soldaten ins Bisthum von Alexandrien einführen ließ, so hatte der Kaiser schon während drei Jahren auf den verschiedensten Punkten des Morgenlandes daran gearbeitet, die katholischen Bischöfe

---

19) Ich meine hier namentlich den Befehl des Valens an Modestus, die 80 katholischen Geistlichen, die dem Kaiser in Betreff der unverschuldeten Bedrückungen in Nicomedien eine Bittschrift überreicht, zu tödten, Modestus ließ sie aus Furcht vor einem Volksaufstande auf alte Schiffe laden, die sie vorgeblich ins Exil führen sollten, und auf hohem Meere den Feuertod sterben. Socrat. IV, 16. Sozomen. VI, 14. Theodoret. IV, 24.

namentlich mit der Bedeutung von οὐσια und ὑποστασις bekannt zu machen sucht.[22])

Bald nach der Uebernahme der bischöflichen Amtsführung zeigte es sich, daß Gregors Widerstreben gegen die Ordination nicht das damals, wie es scheint, zur Mode gewordene Affektiren einer heuchlerischen Demuth gewesen, sondern aus der Ueberzeugung geflossen war, er besitze nicht die für einen solchen Wirkungskreis erforderliche Entschlossenheit und Klugheit: die Arianer zwangen ihn nämlich, seine Gemeinde zu verlassen,[23]) und verkehrte Maaßregeln, die er ergriff, um Bruder und Oheim mit einander zu versöhnen, führten sogar eine Spannung zwischen Gregor und Basilius herbei.[24]) Die Kirchen-

---

22) Es ist bekannt, daß sich dieser Brief mit einigen Veränderungen auch in des Nysseners Werken findet Tom. III. p. 28—37., wo er der Aufschrift nach an Gregors Bruder, Petrus von Sebaste, gerichtet ist. Die im Text ausgesprochene Ansicht ist aber für das Verhältniß der beiden Brüder so bezeichnend, und die Möglichkeit, daß derselbe Brief später vom Nyssener zu demselben Behufe an Petrus geschickt sei, so groß, daß die Aeußerung des Chalcedonischen Concils, die dem Basilius einen Brief dieses Inhalts zuschreibt (concil. Labb. T. IV. p. 826.), entscheidend ist.

23) Man hat guten Grund, vor dem allgemein bekannten Exil Gregors im Jahre 375 frühere Verfolgungen der Arianer anzunehmen, die ihn zwangen, seine Gemeinde zu Zeiten zu verlassen. Die erste derselben fällt wohl in die Zeit kurz nach seiner Erhebung zum Bischof, als Valens auf seinem Zuge nach Antiochien 372 den Basilius zu vertreiben versuchte. Nur unter dieser Voraussetzung haben jene Worte Gregors, als er gegen Ende des Jahres 379 seine Schwester Macrina besuchte, einen Sinn: πολυς γαρ ἠν ὁ δια μεσου χρονος, ἐν ᾡ τας ἐπισκεψεις αἱ των πειρασμων περιστασεις ἐκωλυσαν, ἁς ὑπεμενον πανταχου, της πατριδος ὑπο των της αἱρεσεως ἐπιστατουντων ἐξελαυνομενος. και ἀριθμουντι μοι τον δια μεσου χρονον, ἐν ᾡ την κατ' ὀφθαλμους συντυχιαν οἱ πειρασμοι διεκωλυσαν, οὐκ ὀλιγον ἐφαινετο το διαστημα ὀκτω μικρου δειν παραμετρουμενον ἐτεσιν. Tom. II. p. 188. a., da es nicht wahrscheinlich ist, daß man den einsamen Studien ergebenen Mann vor seiner Ordination werde verfolgt haben. Auf eine Trennung von seiner Gemeinde scheint auch der in Basilius' 256. Briefe erwähnte Aufenthalt Gregors in Galatien hinzudeuten.

24) Einem Oheim, mit Namen Gregor, verdankte Basilius von seiner Jugend her Vieles. Vielleicht daß des Basilius selbstbewußtes und

väter jener Zeit waren nicht ohne Empfindlichkeit, aber die Noth der Kirche ließ sie die eigene Persönlichkeit gering achten, wenn sie einsahen, daß durch Ueberschätzung derselben die einmüthige Wirksamkeit für das Wohl des Ganzen gehemmt werden müsse. Aus den noch erhaltenen Briefen des Basilius zu urtheilen, in denen er über die unüberlegten Schritte seines Bruders spricht, werden auch seine Aeußerungen gegen den Nyssener selbst hart, vielleicht bitter gewesen sein. Dieser konnte es um so leichter ertragen, als es der ältere Bruder war, als es Basilius war, in dem er durch sein ganzes Leben mehr den väterlichen Freund verehrte, als den mit ihm gleich stehenden Lehrer der Kirche sah: so imponirt Thatkraft und entschlossenes Handeln einem nur der stillen Betrachtung ergebenen Gemüthe. Die festeste Vereinigung der Gregore, des Basilius, des Eusebius von Samosata, des Meletius von Antiochien, des seit 374 zum Bischofe erhobenen Amphilochius von Iconium war um so nothwendiger, je mehr der Orient bei immer drückenderen Verfolgungen jeder Hilfleistung der Occidentalen entbehrte. In Rom hatte Damasus im Jahre 366 nach

---

nach der Bedeutung des ihm übertragenen kirchlichen Amtes abgemessenes Betragen den Oheim und einige andere Bischöfe reizte: sie entfremdeten sich gegenseitig immer mehr, man hatte sich lange nicht mehr geschrieben und die Trennung der Bischöfe fing bei den Gemeinden derselben an, Anstoß zu erregen, cf. Basil. epp. 44 und 46. Um nach Kräften, wie sein Bruder, für die Vereinigung der Katholiker zu wirken, versuchte der Nyssener seinen Bruder durch Briefe, die er unter dem Namen des Oheims erdichtet und dem Basilius durch seine Diener Asterius und Adamantius zugesendet hatte, zum ersten Schritte eines Aussöhnungsversuchs zu bewegen. Hieher gehört unstreitig, was Basilius in dem (259.) Briefe an Eusebius von Samosata über die Einfalt seines zu seinem Nachtheil in Galatien Synoden versammelnden Bruders sagt, cf. Tillemont IX, 85. Diese Maaßregeln, die Gregor zum Besten der Kirche und des Basilius ergriffen, empfand Basilius übel, weil man ihn hatte täuschen wollen, obschon die Grundsätze, nach denen der Bruder verfahren, die seinigen waren. Ein demüthiger, liebreicher Brief, den Basilius endlich seinem Oheim schrieb, scheint das Mißverständniß gehoben zu haben, siehe Bas. ep. 45. — Ob sich auch ep. 181. auf diese Verhältnisse bezieht? —

einem doppelten Blutbade in der Sicinus Kirche und in der der heiligen Agnes, in dem er seine Gegner vernichtete, den bischöflichen Stuhl bestiegen. Sein üppiges Leben und seine Unkunde in Bezug auf theologische Wissenschaften liefern Beiträge zur Nachtseite in einem Gemähldе des vierten Jahrhunderts. Sein irdischer Sinn, der die Wahrheit der Dogmen nach dem Vortheile maaß, den ihr Bekenntniß brachte, hatte ihn zu einem Vertheidiger des Nicänischen Symbols gemacht, das unter Valentinian im Abendlande die Herrschaft behauptete. Eine unter seinem Einflusse gehaltene Synode verdammte sogar die Arianer Ursacius v. Singidunum und Valens v. Mursa; wie man aber keinen Schritt wagte, ohne vorher zu überlegen, ob man dadurch nicht bei der höchsten Gewalt im Staate anstoße, zeigt sich darin deutlich, daß man den Arianer Auxentius, Bischof von Mailand, der sich der besonderen Gnade des Kaisers erfreute, in jenem Verdammungsurtheil nicht mit begriff. Durch dieses Verfahren in Bezug auf Auxentius hätte beinahe jede Verbindung zwischen dem Oriente und Occidente aufgehört, denn Athanasius, das Haupt der Aegyptischen Bischöfe, die die einzigen des ganzen Morgenlandes waren, die mit Paulinus v. Antiochien communicirten — das übrige Morgenland erkannte Meletius als Bischof von Antiochien an und hatte deshalb die Verbindung mit dem Abendlande gewissermaaßen aufgehoben — richtete einen Brief an Damasus, in welchem er seine Verwunderung über jene Ausnahme aussprach und darauf drang, den Fehler zu verbessern. Basilius versuchte nun, von Athanasius dazu aufgefordert, mit Damasus, der sich noch für keine der beiden Parteien in Antiochien entschieden, auf's Neue eine Verbindung einzuleiten, obschon Evagrius, ein Antiochenischer Priester, der schon vor mehreren Jahren zu diesem Zwecke nach dem Abendlande gereist war, eben zurückkehrte, und da man ihn sehr kalt empfangen, von einem wiederholten Versuche nicht viel versprach. Eusebius v. Samosata rieth, der Sendung,

die man dem Antiochenischen Diaconus Dorotheus hatte auftragen wollen, dadurch einen gewissen Glanz zu verleihen, daß man Gregor von Nyssa und andere Bischöfe zur Theilnahme vermöge, und auf diese Weise den Bischof von Rom für sich zu gewinnen*). Basilius setzte diesem Vorschlage aber die richtige Bemerkung entgegen, daß sein Bruder Gregor wenig geschickt sei, mit den Römern, bei denen damals die weltlichen Interessen Alles entschieden, mit Glück zu unterhandeln. So nahm der Nyssener, dessen Familie in dem Jahre 373 durch den Tod der Mutter Emelia einen herben Verlust erlitt, an dieser Gesandschaft keinen Theil, die im zweiten Jahre darauf zurückkehrte, ohne die wünschenswerthe Vereinigung mit dem Abendlande bewirkt zu haben, denn Damasus, der in seiner Unwissenheit die wegen der Orthodoxie verbannten Bischöfe Eusebius v. Samosata und Meletius v. Antiochia für Arianer hielt, entschied sich am Ende für Paulinus.

Während der Zeit war Gregor nach seinem Bisthum zurückgekehrt und hatte die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten wieder übernommen. Je auffallender seine Wirksamkeit in der Gemeinde zur Sicherung und Ausbreitung des katholischen Glaubens war, um so eifriger waren die Arianer darauf bedacht, denselben unter irgend einem Vorwande für immer zu entfernen. Demosthenes, der Statthalter des Kaisers in jenen nordöstlichen Gegenden Kleinasiens, scheint zu denjenigen Menschen gehört zu haben, die von sich den Schein zu entfernen streben, als veränderten sie ihre Ueberzeugung nach den Ansichten der Gewalthaber, und die deshalb die Richtung, der sie entgegenzutreten beordert sind, mit einem Grade von Heftigkeit verfolgen, den man bei dem gewöhnlichen Söldner nicht zu finden pflegt. Derselbe ließ, auf die Gefahr, die dem Arianismus durch Gregor von Nyssa drohte, aufmerksam geworden, zu Ausgang des Jahres 375

*) Cf. Basil. epp. 8. 250. 10.

Im folgenden (35sten) sucht er den Nyssener, den die Fortschritte der Häretiker betrübt hatten, dadurch zu erheitern, daß er meint, es wäre ihr letztes Hervorzischen.

So war es wirklich; als im Jahre 378, nach Valens Tode in der Gothenschlacht, Gratian die Regierung des Morgenlandes übernahm, hob er die Verbannungsbefehle, die sein Vorgänger gegen die orthodoxen Bischöfe hatte ergehen lassen, sogleich auf und mit den übrigen kehrte Gregor in sein Bisthum Nyssa zurück. So unerwartet er anlangte, so allgemein war der Jubel und die Theilnahme seiner Gemeinde.[26]) Diese aufrichtige Liebe seiner Gemeinde und die Fortschritte des katholischen Glaubens konnten den Mann auch allein aufrecht erhalten, den in Kurzem die schmerzlichsten Verluste trafen. In den nächsten Jahren wurden nämlich dem Nyssener der Bruder und die Schwester durch den Tod entrissen, die auf seinen Entwickelungsgang einen so bedeutenden Einfluß gehabt hatten.

Bei dem im Anfange des Jahres 379 erfolgten Tode seines Bruders Basilius scheint der Nyssener gegenwärtig gewesen oder wenigstens bald darauf angekommen zu sein. Gregor ehrte den Verstorbenen durch eine Rede, die nach Tillemonts nicht unbegründeter Conjektur in Caesarea vor der Gemeinde des Basilius gehalten sein mag (s. Tom. III. p. 495 ff.). Gregor von Nazianz schrieb, vielleicht schon von Constantinopel aus, Worte des Trostes (ep. 37.) an den Nyssener. Nachdem Gregor im Herbste dieses Jahres an dem Concil zu Antiochien Theil genommen, besuchte er auf der Rückreise nach seinem Bisthume seine Schwester, Ma-

26) Gregor beschreibt diesen Einzug in seine Gemeinde selbst im dritten der von Zacagni gesammelten Briefe, wider Gewohnheit einfach. Collect. monumm. I, 362—65. Zacagni zweifelt, ob dieser Brief seine Rückkehr aus dem Exil oder von der Constantinopolitanischen Synode beschreibe; für die erste Annahme spricht das Unerwartete und die Mischung von Freude und Trauer in ihm und der Gemeinde (συνησθεις τῳ λαῳ και συνδακρυσας). —

crina, die einem Pontischen Kloster vorstand. Die Erinnerung an den schweren Verlust, der die Familie am Anfange des Jahres durch den Tod des Basilius getroffen hatte, veranlaßte die Geschwister zu einem Gespräche über die Unsterblichkeit der Seele, das die Grundlage zu des Nysseners Dialog über denselben Gegenstand (s. Tom. III. p. 180—260.) gebildet zu haben scheint. Noch in demselben Jahre ging auch Macrina in die Wohnungen des Friedens hinüber, den sie durch ihr klösterliches Leben schon hier zu erlangen gestrebt hatte. Eine Schilderung ihrer letzten Tage entwarf Gregor für den Mönch Olympius (II, 177—204.), den er auf seinen früheren Reisen in Palaestina oder bei seiner Theilnahme am Antiochenischen Concil kennen gelernt hatte. — Vielleicht um die theologische Bildung seines jüngeren Bruders Petrus, der im Jahre 380 Bischof von Sebastopolis geworden war, zu fördern, verfaßte der Nyssener die beiden Schriften *περι της ἑξαημερου* (I Tom. 1—43 p.) und *περι κατασκευης ἀνθρωπου* (I Tom. 44—138 p.), deren Inhalt die ganze Schöpfung umfaßt und die er als Fortsetzung dessen, was sein Bruder Basilius darüber geschrieben, betrachtet wissen wollte.

An dem zweiten ökumenischen Concil, das Theodosius nach Constantinopel berufen hatte, um der Orthodoxie neue Hilfsmittel gegen die Anstrengungen der Ketzer zu gewähren, nahm auch der Nyssener Theil und hier war es, wo er die Rede auf den Bischof Meletius v. Antiochien hielt, den der Tod bald nach seiner Ankunft in Constantinopel überrascht hatte. Sie möge des Nysseners Art und Weise, die großen Männer der Kirche durch einen Panegyrikus zu feiern, vergegenwärtigen. (Tom. III. p. 580—95.)

„Ein neuer Apostel hat uns die Zahl der Apostel vermehrt, mit aufgenommen in die Reihe der übrigen. Denn die Heiligen haben den Gleichgearteten zu sich gezogen, die Kämpfer den Kämpfer, die Gekrönten den

Gekrönten, die Reinen den Reinen (*τον στεφανιτην οἱ στεφανιται, τον ἁγνον τη ψυχῃ οἱ καθαροι τη καρδιᾳ*), die Diener des Wortes den Herold desselben. Unser Vater freilich ist in der Gesellschaft der Apostel und bei seiner Erhebung zu Christum selig zu preisen: wir aber sind elend. Denn das Schicksal, das ihn uns so frühe nahm, verbietet uns, uns glücklich zu schätzen darin, daß wir ihn erlangt haben. Für jenen ist es besser, durch die Auflösung bei Christo zu sein; wir ertragen es aber schwer, von seiner väterlichen Fürsorge getrennt zu werden. Denn siehe, es ist eine Zeit, in der man des Rathes bedarf, und der ihn zu geben pflegte, schweigt nun (*ἰδου γαρ βουλης καιρος και ὁ συμβουλευων σιγᾳ*). Krieg umgiebt uns, der Krieg der Ketzer, und es fehlt, der uns zu führen vermöchte. Der Leib der Kirche liegt an mancher Krankheit darnieder, und wir finden den Arzt nicht. Blicket hin auf den Zustand unserer Kirche. Ich wünschte, ich vermöchte meine Schwäche zu stärken und nach dem Maaße des Unglücks hinabzusteigen, und wie es das Uebel erfordert, die Worte zu ordnen, wie es das Leiden verlangt: wie es diese würdigen Männer gethan haben, die erhaben das Unglück beklagten, das wir durch den Verlust des Vaters erleiden. Aber wie soll ich es beginnen? Wie soll ich die Zunge zum Dienste des Gedankens zwingen, da sie vom Unglück, wie von einer schweren Fessel, gelähmt ist? Wie werde ich den Mund öffnen, der so lange schon geschwiegen? Wie soll ich die Rede zusammenfügen, die in gewohnter Weise zu Schmerz und Trauer hinabsinkt? Wie soll ich mit den Augen des Geistes aufschauen, da ich gehüllt bin in die Nacht der Trübsale? Wer wird mir endlich wieder, indem er mich durch diese Tiefe und dunkele Wolke des Unglücks hindurchführt, an heiterem Himmel den herrlichen Bogen des Friedens zeigen (*τον της εἰρηνης ἀκτινα*)? Woher sollte auch das Licht kommen, da unser Stern untergegangen? O der dunkeln Nacht, in der man nicht hofft auf den Aufgang

eines Sternes! O wie verschieden ist, was jetzt an diesem Orte gesprochen wird und was früher an ihm gesprochen wurde? Damals jubelten wir in hochzeitlichen Weisen, nun seufzen wir schwer in Trauer (*τοτε γαμικως ἐχορευομεν, νυν ἐλεεινως ἐπι τῳ πενθει στεναζομεν, τοτε ἐπιθαλαμιον, νυν ἐπιταφιον ᾀδομεν*). Ihr entsinnt euch noch, wie wir die geistige Verlobung feierten, die Jungfrau dem schönen Bräutigam verbindend, und wie wir nach Vermögen die hochzeitlichen Geschenke in Reden darbrachten, erfreuend und erfreut. Nun aber ist die Freude in Trübsal verwandelt und das Gewand des Frohsinns ist ein Sack geworden. Oder sollten wir vielleicht lieber das Leiden verschweigen und den Schmerz im Innern verschließen, damit wir die Söhne des Brautgemachs [27]) nicht betrüben, da wir kein glänzendes hochzeitliches Kleid tragen, sondern mit einer Trauerrede nahen? Denn nachdem der schöne Bräutigam von uns genommen ist, sind wir alle durch die Trauer geschwärzt (*ἀθροως τῳ πενθει κατεμελανθημεν*), und es ist nicht erlaubt, wie früher die Worte in heiterer Weise zusammenzufügen, nachdem der Neid uns unseres Schmuckes beraubt. Reich begabt mit Gütern sind wir zu euch gekommen, nackt und arm trennen wir uns von euch. Hoch flammte über unserm Haupte die Leuchte: sie ist erloschen, und in Rauch und Asche aufgelöst tragen wir sie davon. Wir besaßen einen großen Schatz in einem irdenen Gefäße: aber der Schatz ist verschwunden; das irdene Gefäß, des Reichthums beraubt, wird aufbewahrt.[28])

---

27) *ὡς ἀν μη διοχλοιημεν τους υἱους του νυμφωνος.* Alle diese Andeutungen auf den schnellen Uebergang von der Freude zur Trauer beziehen sich auf die vor Kurzem gefeierte Erhebung des Gregor von Nazianz auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel, die der Nyssener gleichfalls durch eine Rede verherrlicht zu haben scheint.

28) Der Text giebt die Worte: *το δε ὀστρακινον σκευος, κενον του πλουτου τοις δεδωκοσιν ἐπανασωζεται*, die keinen Sinn geben. Die Uebersetzung giebt, wie gewöhnlich, Wort für Wort vas autem testaceum ab opibus wacuum ab iis qui dederant reservatur. Die einzig mögliche, aber allerdings sehr gezwungene Art, die *δεδωκοτες* zu erklären, wäre die, darunter die Antiochener zu verstehen.

Was sollen wir sagen, die wir ihm das Geleit gegeben? Was werden diejenigen antworten, von denen er gefordert wird! O über den schrecklichen Schiffbruch! Wie haben wir ihn erlitten mitten im Hafen unserer Hoffnung! Wie hat uns das tausend Schätze tragende Schiff, mit seinem ganzen Inhalte niedersinkend, zu Bettlern gemacht, da wir früher reich waren! Wo ist jenes herrliche Segel hin, dem stets der heilige Geist seine Richtung bestimmte? Wo ist das sichere Steuer unserer Seelen, mit dem wir ohne Gefahr die Brandung der Ketzer umschifften? Wo ist das unbewegliche Anker der Weisheit, an dem wir sicher vor der Gefahr ausruhten? Wo ist der würdige Steuermann, der das Fahrzeug zum erhabenen Ziele hinlenkte (*ὁ προς τον ἀνω σκοπον διευθυνων το σκαφος*)? Ist unser Unglück unbedeutend und trauern wir ohne Grund; oder erreiche ich vielmehr nie die Größe des Leidens, selbst wenn ich das Maaß der Rede überspringe? Schenkt uns, Brüder, schenkt uns die Thräne des Mitleidens. Denn da ihr froh waret, haben wir an eurer Freude Theil genommen: gehet mit uns diesen traurigen Tausch ein. Mit den Frohen sich zu freuen, haben wir geleistet; mit den Trauernden zu weinen, erweiset ihr uns dafür. Ein fremdes Volk hat ja über den Patriarchen Jakob getrauert und das fremde Unglück als das eigene betrachtet, als die Söhne, den Vater aus Aegypten führend, in fremder Weise ihren Verlust betrauerten, 30 Tage und eben so viel Nächte den Trauergesang ausdehnend. Thut ihr, als Brüder und Stammgenossen, wie die Fremdlinge. Wie damals die Thräne der Fremden und Eingebornen zusammenflossen, so sei es auch jetzt, da das Leiden gemeinsam ist. Sehet diese Patriarchen; sie alle sind Kinder unseres Jakob. Alle von der Freiin geboren; keiner untergeschoben und unecht. Denn Unrecht wäre es, der Herrlichkeit seines Glaubens eine knechtige Verwandschaft zuzumischen. Also ist auch jener unser Vater, weil er der Vater unseres Vaters war. Ihr habt eben gehört, wie Ephraim und Manasse

vom Vater gewaltige Thaten erzählten, so daß die Rede selbst das Maaß des Wunders überstieg. Erlaubt auch mir davon zu sprechen. Denn es ist ohne Gefahr, ihn zu preisen; und ich fürchte den Neid nicht, denn welches größere Unglück sollte er mir zufügen? Lernet also kennen den Werth dieses Mannes. Es war ein edler Mann des Morgenlandes, untadelhaft, gerecht, treu, gottesfürchtig, allem bösen Wesen fremd: es wird ja der große Hiob nicht zürnen, wenn mit seinem Lobe auch sein Nachahmer geschmückt wird. Aber der auf alles Schöne schauende Neid betrachtete auch unser Gut mit scheelem Auge; der durch die ganze Welt wandelt, kam auch zu uns, unserem glücklichen Dasein eine tiefe Spur der Trübsal aufdrückend. Er vernichtete zwar nicht die Heerden der Rinder und Schaafe;*) wenn nicht vielleicht Jemand nach dem tieferen Sinne (*κατα το μυστικον*) die Heerde auf die Kirche beziehen wollte. Auch richtete der Neid nicht Schaden an unter den Eseln und Kamelen, noch traf er unsere Sinne schmerzlich durch Verletzung des Körpers, sondern er hat uns des Hauptes beraubt, und mit dem Haupte sind uns die edelsten Sinne genommen. Das Auge ist nicht mehr da, die himmlischen Dinge zu betrachten, nicht das Ohr, auf die göttliche Stimme zu lauschen, nicht die Zunge, jenes heilige Weihgeschenk der Wahrheit. Wo ist die süße Ruhe des Auges? wo das liebliche Lächeln des Mundes? Wo ist jene gesellige Rechte, die sich mit dem Segen des Mundes zugleich zu bewegen pflegte? Ich lasse mich ja fortreißen, wie auf der Bühne das Unglück zu betrauern. Dich, o Kirche, beklage ich; ich meine dich, Antiochia. Wie ist die Schönheit dir entzogen? Wie ist der Schmuck dir geraubt? Wie ist plötzlich die Blume verdorrt und die Blüthe abgefallen? Welch' neidisches

*) Um diese Worte nicht zu unzweckmäßig zu finden, mag man sich daran erinnern, daß Gregor durch die eben gezogene Parallele auf Hiobs Unglück geführt war.

Auge, welche böse Verläumdung ist auf jene Kirche angestürmt? Welch' einen Tausch haben sie erfahren? Die Quelle fließt nicht mehr, der Strom ist versiegt, das Wasser ist wieder in Blut verwandelt. O über die unglückliche Botschaft, welche der Kirche ihren Verlust verkündigen wird. Wer wird es den Kindern sagen, daß sie verwaist sind? Wer wird es der Braut verkünden, daß sie zur Wittwe geworden? O über das Unglück! Was haben sie uns hergesandt und was empfangen sie zurück? Eine Bundeslade haben sie uns geschickt und einen Sarg nehmen sie dafür zurück. Denn eine Bundeslade, meine Brüder, war der Mann Gottes, eine Bundeslade, welche in sich die Geheimnisse der Gottheit enthielt (*κιβωτος περιεχων ἐν ἑαυτῳ τα θεια μυστηρια*). Dort ist das goldene Gefäß, voll des göttlichen Manna, der himmlischen Speise. In ihr sind die Tafeln des Bundes, mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht mit Schwärze ins Herz geschrieben (*ἐν ἐκεινῃ αἱ πλακες της διαθηκης ἐν ταις πλαξι της καρδιας ἐγγεγραμμεναι πνευματι θεου ζωντος, οὐ μελανι*) — kein dunkler und schwarzer Gedanke fand Platz in der Reinheit seiner Seele — dort waren die Pfeiler und die Grundlage und die Spitze, das Rauchfaß, der Leuchter, der Deckel, die Reinigungsgefäße, der Vorhang; in ihr der Stab des Priesterthums, der in den Händen jenes Mannes erblühte. Alles, was die Bundeslade *) enthielt, umfaßte das Gemüth jenes Mannes. Aber statt jener Güter was haben wir nun? Es verstummet die Rede. Reine Linnen und seidenes Gewebe, die Fülle von Salbe, das Ehrengeschenk einer herrlichen und würdigen Frau. Ich sage es, damit auch hier ihrer That erwähnt werde, daß sie das Salbgefäß über das Haupt des Priesters ausschüttete. Aber was ist es, das wir darin gerettet haben? Todte Gebeine, die ihn schon vor dem Tode

---

*) Die Bundeslade und das Allerheiligste scheint von Gregor hier mit einander verwechselt zu werden.

sterben ließen (*ὀστεα νεκρα, και προ του θανατου μεμελετηκοτα την νεκρωσιν*). Sie sind das betrübende Denkmal unseres Unglücks. O welche Stimme wird wieder in Rama ertönen! Rahel beweint nicht ihre Kinder, sondern ihren Gemahl und gestattet keiner Tröstung den Zugang. Lasset ab, ihr Tröster, lasset ab! Fahret nicht fort sie zu trösten. Tief trauere die Wittwe; sie fühle den Verlust, den sie erfahren. Freilich ist sie des Unglücks der Trennung nicht unkundig, bei den Kämpfen des Athleten die Einsamkeit zu ertragen gewöhnt. Ihr erinnert euch, wie die vorhergehende Rede die Kämpfe des Mannes euch vorgeführt hat: der über Alles die heilige Trias verehrte, hat in der Zahl seiner Kämpfe jenes Ehrwürdige dargestellt, indem er in drei Versuchungen stritt. Ihr habt die Reihenfolge seiner Mühen vernommen, seine Größe im Anfange, in der Mitte, am Ende. Ich halte es für überflüßig, wieder aufzunehmen, was schon so schön dargestellt ist. Aber so viel wird vielleicht noch zu bemerken an der Zeit sein. Als jene ausgezeichnete Kirche (*ἡ σωφρων ἐκκλησια ἐκεινη*) den Mann sah, erkannte sie, wie das Antlitz wahrhaft nach dem Bilde Gottes geformt war, wie die Liebe daraus hervorströmte, die Huld um den Mund ausgegossen war, die äußerste Grenze der Demuth, über welche hinaus der Gedanke nicht reicht. An Sanftmuth war er wie David, an Verstand dem Salomo gleich, an Tüchtigkeit (*ἀγαθοτητα*) wie Moses; vollendet wie Samuel (*κατα τον Σαμουηλ την ἀκριβειαν*); keusch wie Joseph, weise wie Daniel, voll Eifer für den Glauben, wie der große Elias, herrlich an Körperbildung wie der erhabene Johannes,*) voll unübertrefflichen Wohlwollens wie Paulus.

*) *κατα τον ὑψηλον Ἰωαννην ἐν τῃ ἀφθοριᾳ του σωματος*, integritate corporis ornatum übersetzt Sifanus. Ich habe für diese Worte bei ihrer Dunkelheit keine genügende Uebersetzung zu finden gewußt, da die Sage, daß Johannes nicht gestorben, gar nicht hieher paßt, und der Ausdruck auch auf das hohe Alter nicht gehen kann. Vielleicht ist der Täufer gemeint; dann könnte die *ἀφθορια του σωματος*

So vieler geistigen Vorzüge Vereinigung in einer Seele sah die Kirche und wurde getroffen von seliger Liebe, mit reiner und lauterer Freundschaft ihren Bräutigam umfassend. Ehe sie aber noch ihre Sehnsucht befriedigt, ward sie, noch glühend von der Liebenswürdigkeit desselben, allein zurückgelassen, indem die Versuchungen den Streiter zum Kampfe riefen. Und er stritt in dem Kampfe für die Frömmigkeit, die Kirche aber bewahrte fort und fort den Gemahl im keuschen Gemüthe. Eine lange Zeit verstrich und ehebrecherischer Weise wagte einer den Angriff auf das unbetretene Frauengemach. Aber die Braut blieb rein und wiederum kehrte er heim und ward wieder zur Flucht gezwungen, und eben so zum dritten Male, bis der Herr die Nacht der Ketzerei durchbrechend und den Bogen des Friedens sendend, Ruhe von der langen Mühe hoffen ließ. Nachdem sie aber wieder einander gesehen und die keusche und geistige Liebe erneut war, nachdem wieder das Verlangen entbrannt war: unterbricht diese letzte Trennung sogleich den Genuß. Er kam, um euch zur Braut zu führen und verfehlte nicht seines Bestrebens; er setzte der schönen Verbindung die Krone des Segens auf und ahmte den Herrn nach. Wie der Herr zu Kana in Galiläa handelte, so auch er, der Nachahmer Christi. Denn die jüdischen Gefäße, angefüllt mit ketzerischem Wasser, ließ er voll werden ungemischten Weines, indem er durch die Kraft des Glaubens die Natur veränderte. Oft hat er, mit dem süßen Wohllaut seiner Stimme reichliche Nahrung spendend, euch den Becher gereicht voll Getränkes, das nicht berauscht (*ἐστησεν ἐν ὑμιν πολλακις κρατηρα νηφαλιον*); oft hat er euch das geistige Mahl vorgesetzt. Er ging mit seinem Segen voran, diese erhabenen Schüler vertheilten das Wort unter die Menge (*διηκονουν τοις ὀχλοις μικροποιουντες τον λογον*). Auch wir waren erfreut, da wir die Herrlichkeit eures Geschlechtes uns

auf mönchische Lebensart deuten. Der kirchliche Sprachgebrauch von ἀφθαρσια und das Beiwort ὑψηλος begünstigen diese Annahme.

aneignen konnten. *) Bis hieher, wie erhebend ist die Erzählung! Wie herrlich, wenn die Rede hiebei abbrechen könnte! Aber was folgt nun? Rufe die Trauerweiber, sagt Jeremias, denn das in Trübsal aufschäumende Herz läßt sich nicht besänftigen, wenn es sich nicht durch Thränen und Seufzer erleichtert. Und damals milderte die Trennung die Hoffnung der Wiederkehr; nun aber ist er für immer von uns getrennt. Eine große Kluft liegt zwischen ihm und der Kirche; er freilich ruht in dem Schooße Abrahams, es ist aber keiner, der einen Tropfen Wassers von ihm herüberbrächte, um die Zunge der Gequälten zu erfrischen. Jene Schönheit ist hin, die Sprache verstummt, die Lippen sind verschlossen, die Gnade ist entflohn (ἀπεπτη ἡ χαρις). Unser Glück ist ein Mährchen geworden. Auch Elias mag das Volk der Israeliten mit Trauer erfüllt haben, als er sich von der Erde zur Gottheit emporschwang; aber Elisa, der sich in das Gewand des Lehrers kleidete, tröstete sie über die Trennung. Bei unserer Wunde ist aber jede Heilung unmöglich, weil Elias uns genommen und kein Elisa uns zurückgelassen ist. Vernehmet die trüben und schmerzensvollen Worte des Jeremias, mit denen er das verlassene Jerusalem beklagte. Neben anderem, was er tief betrübt anführt, spricht er auch dies: die Wege Zions trauern. Dieses ist damals gesagt, jetzt erfüllt. Denn wenn der Ruf des Unglücks erschallen wird, werden die Wege von Trauernden voll sein, und es werden erscheinen, die er geweidet hat, indem sie bei ihrem Leiden die Rede der Niniviten wiederholen, noch tieferen Schmerz empfindend als jene. Denn jene befreite die Trauer von

---

*) Es könnte befremden, daß Gregor hier die Antiochener anzureden scheint, von denen er früher so gesprochen, als würde den entfernten die Nachricht von diesem Verluste erst später zukommen. Der scheinbare Widerspruch wird gehoben, wenn man unter den Personen, die Gregor hier anredet, Bischöfe aus der Umgegend Antiochiens und einzelne in der Hauptstadt des Reiches zufällig anwesende Gemeindemitglieder des Meletius versteht.

der Furcht, für diese aber ist kein Ende des Schmerzes zu hoffen. Ich kenne auch einen anderen Ausspruch des Jeremias, den er über die Gefangenschaft Israels thut: auf Weidengebüsche hingen wir unsere Harfen, uns und sie zum Stillschweigen verdammend. Diesen Gesang eigene ich mir zu. Denn wenn ich die Verwirrung, welche die Ketzer angerichtet, betrachte — diese Verwirrung ist Babylon — und wenn ich die Versuchungen betrachte, die durch die Verwirrung sich ergießen: so sind dies die Fluthen Babylons, an denen wir sitzen und weinen, daß wir keinen finden, der uns durch sie hindurchführe. Und wenn du die Weidengebüsche nennst und die Harfen an ihnen, so bezieht sich auch diese Andeutung auf uns. Unser Leben ist in der That ein Weidengebüsche, denn die Weide ist ein Baum, der keine Frucht trägt, unseres Lebens süße Frucht ist uns aber genommen. So sind wir unfruchtbare Weiden, so hängen wir die Werkzeuge der Liebe (*της ἀγαπης ὀργανα*, vorher waren *ὀργανα* die Harfen), ohne sie zu bewegen, ans Holz. Wenn ich dein, Jerusalem, vergesse, sagt er, so möge ich meine Rechte vergessen. Erlaubt mir ein wenig die Schrift zu verändern: nicht wir haben die Rechte, sondern die Rechte hat uns vergessen, und die Zunge, an die eigene Kehle gebunden, hindert die Sprache hervorzutreten, so daß wir jene süße Stimme nicht mehr hören.

Aber trocknet mir die Thränen; denn ich merke, daß ich in der Trauer über das Maaß weibisch werde. Der Bräutigam ist uns nicht genommen, er steht mitten unter uns, wenn wir ihn auch nicht sehen. In dem Allerheiligsten ist der Priester, in das Innere ist er getreten, das der Vorhang verhüllt, wohin Christus zuerst für uns eintrat. Die Hülle des Fleisches hat er verlassen, er dient nicht mehr dem Schattenbilde der himmlischen Dinge, sondern schaut auf das Urbild der Dinge selbst (*εἰς αὐτην βλεπει την των πραγματων εἰκονα*). Er schaut nicht mehr durch Räthsel und im Spiegel, sondern selbst ist er mit der Gottheit zusammen und betet für

uns und die Sünden des Volks.[29]) Das Gewand aus Thierhäuten hat er abgelegt, denn diejenigen, welche im Paradiese leben, bedürfen eines solchen Gewandes nicht, aber mit einem Gewande hat er sich geschmückt, das er mit der Heiligkeit seines Lebens gewebt. Ehre bringt vor Gott der Tod eines solchen Mannes, vielmehr nicht Tod, sondern das Zerbrechen der Glieder.*) Denn du hast meine Banden zerbrochen, sagt er. Simeon ward entlassen, befreit von den Banden des Leibes. Die Fessel brach, der Vogel flog davon. Er verließ Aegypten, das niedere Leben (*τον ὑλωδη βιον*) und drang nicht durch das rothe, sondern durch das schwarze und finstere Meer des Lebens hindurch; er ging ins Land der Verheißung, auf dem Berge pflegt er erhabenen Umgang mit Gott (*προσφιλοσοφει τω θεω*); er hat die Schuhe der Seele gelöst, um mit reinen Gedanken (*καθαρα τη βασει της διανοιας*) die heilige Erde, wo Gott geschaut wird, zu betreten. Dieses Trostes erfreut euch, meine Brüder, die ihr die Gebeine Josephs ins Land des Segens hinübertragt, und höret auf die ermahnenden Worte des Paulus: Trauert nicht, wie die Uebrigen, welche keine Hoffnung

---

29) *ἀλλ' αὐτοπροσωπως ἐντυγχανει τῳ θεῳ· ἐντυγχανει δε ὑπερ ἡμων και των του λαου ἀγνοηματων.* Die Ansichten eines Schriftstellers von den Wirkungen des Gebetes im Allgemeinen und der Fürbitte im Besonderen sind bedingt durch seine Lehre vom Verhältnisse der göttlichen Allmacht zur Welt und von der Freiheit des Menschen. Nimmt man an, daß Gott einen Theil seiner Allmacht auf die *δυναμεις ἀγγελικαι* übertragen und daß das Gebet nicht den Willen eines Menschen ändern, sondern nur Veranlassungen zur Willensänderung gewähren könne, so ist Gregors und der katholischen Kirche Ansicht von dem Gebete zu den Heiligen und der Fürbitte dieser nicht mehr und nicht weniger abergläubisch (um ein beliebtes Wort zu brauchen), als die populäre Lehre der evangelischen Kirche: beide sind gleich unvereinbar mit der Unveränderlichkeit des Ewigen, die die Volks-Religion annimmt, ohne sie anzuwenden. Wer andere Stellen dieses Versuchs mit der hier angedeuteten Ansicht vergleicht, wird leicht finden, daß in derselben weder für, noch gegen die Vollkommenheit des Christenthums etwas gesagt ist. —

*) Den Doppelsinn, welchen Gregor wahrscheinlich in *ῥηξις των μελων* gelegt, kann die deutsche Sprache nicht ausdrücken.

haben! Erzählet jener Gemeinde, womit man ihn ehrte, erzählt derselben das unglaubliche Wunder, wie das zahllose Volk, nach Art des Meeres zusammengedrängt, einen großen Körper bildete, der wie ein Strom dem Zuge, der seinen Leib begleitete, folgte; wie der Sänger David, in unendlich viele Strophen getheilt, einstimmig und im Wechselgesang um seine Hülle tanzte (ὡς ὁ καλος Δαβιδ πολυμερως και πολυτροπως εἰς μυριας ταξεις ἑαυτον καταμερισας, ἐν ἑτερογλωσσοις και ὁμογλωσσοις περι το σκηνος ἐχορευσεν); wie zu beiden Seiten Ströme des Feuers, im ununterbrochenen Zuge der Fackeln, so weit das Auge reichte, sich ausdehnten. Erzählet von dem Eifer des ganzen Volkes, tröstet damit, daß er unter die Apostel aufgenommen,*) und wie seine Schweißtücher zu Schutzmitteln der Gläubigen zerstückt wurden. Der Kaiser sei mit trauerndem Antlitz bei der Erzählung zugegen und erhebe sich von seinem Throne und die ganze Stadt folge dem Zuge des Heiligen und tröstet einander mit solchen Worten: Schön heilt Salomo die Trauer, er befiehlt den Trauernden Wein zu reichen und spricht das zu uns, den Arbeitern im Weinberge. So gebet denn eueren Wein den Trauernden, nicht jenen Wein, welcher berauscht und den Verstand überlistet und den Körper zerstört, sondern den, welcher das Gemüth erheitert, von dem der Prophet spricht, wenn er sagt: der Wein erfreut des Menschen Herz. In stärkerer Mischung und in größeren Maaßen geistiger Rede bringt ihnen den Trank zu, daß die Trauer uns wieder wechsele mit Freude und Heiterkeit durch die Gnade des eingebornen Sohnes Gottes, durch den wir Gott und den Vater preisen in Ewigkeit! Amen."

---

*) εἰπατε των ἀποστολων την συσκηνιαν, exponite apostolorum contubernium. Die Uebersetzung, die ich oben versucht, empfiehlt sich, wenn man auf das zu ergänzende εἰπατε sieht, allerdings wenig; aber die συσκηνια τ. απ. von einem Trauermahle, das die zum Concil versammelten Bischöfe gefeiert, zu verstehen, scheint noch gezwungener.

Durch dies Constantinopolitanische Concil vom Jahre 381 ward Gregor beauftragt, eine Visitationsreise nach Arabien und Palaestina zu unternehmen.[30]) Eine ausführliche Darstellung von dem Plane dieser Reise, und davon, wie weit es ihm gelungen, denselben auszuführen, würde unstreitig viel zur Beurtheilung der kirchlichen Wirksamkeit des Nysseners beitragen; wir wissen aber leider weder, was er in jenen Gegenden sollte, noch, was er gethan. Die verschiedenen Richtungen, die Palästina und Arabien mit den übrigen Theilen des Römischen Reiches gemein hatten, waren die der Arianer, Macedonianer; jenen Landstrichen eigenthümlich war die Sekte der Antidicomarianiten, es zeigten sich die ersten Anfänge der Apollinaristischen Ketzerei; endlich zerriß das Schisma der Antiochener auch hier das Band kirchlicher Gemeinschaft. Aus den Briefen, die Gregor in Bezug auf die Ausführung dieses Geschäftes geschrieben, wird es wahrscheinlich, daß die abweichenden Meinungen, die eine kirchliche Spaltung in jenen Gegenden herbeigeführt hatten, sich auf die Lehre von der Incarnation bezogen. Wiederholte bittere Erfahrungen, die er bei

30) Man streitet, welches Concil Gregor Tom. III. p. 653 meine, wenn er von dem durch dasselbe ihm gewordenen Auftrage einer Visitation spricht. Baronius ist der Meinung, es sei das im September 379 zu Antiochien gehaltene; ihm folgt du Moulin. Dagegen erklärt sich Casaubonus in seinen Noten in ep. Nyss. ad Eustath. (ed. 1607) für das zweite ökumenische Concil in Constantinopel. Dafür spricht, daß man zu solch' einem Geschäfte doch einen berühmten Kirchenlehrer auserlesen haben wird, was Gregor erst auf dieser Synode wurde durch seine Polemik gegen Eunomius; daß ep. ad Eustath. p. 657, 660 von einer allgemeinen Verbreitung des katholischen Glaubens die Rede ist; daß, wenn es die Antiochenische Synode gewesen wäre, man es eine nicht zu erwartende Vernachlässigung von Seiten Gregors nennen müßte, daß er vor der Ausführung des Auftrages noch einmal nach Pontus zurückreist. Dagegen kann man aber nicht geltend machen, daß die ökumenische Synode zu Constantinopel ihm den Auftrag nicht werde gegeben haben, da es ausdrücklich bestimmt, kein Bischof solle sich in die Angelegenheiten einer fremden Diöcese mischen; denn unbefugte Einmischung und der durch die oberste kirchliche Gewalt gewordene Auftrag haben nichts mit einander gemein. —

dem Versuche, sich seines Auftrages zu entledigen, an jenen geweihten Orten machte, die sich die Andacht schon damals zum Ziel ihrer Wanderungen bestimmte, scheinen auf sein Urtheil über den Werth solcher Pilgerungen Einfluß gehabt zu haben, über welche er sich auf ähnliche Weise ungünstig äußert, wie Hieronymus in seinem Briefe an Paulinus v. Nola.

Auf dem zu Constantinopel im Jahre 383 versammelten Concile vertheidigte er in einer Rede (Tom. III. p. 464 ff.) die Gottheit des Sohnes und heiligen Geistes, die nach der Citation des Theodoret (dial. contr. Eutychian: 1. T. IV. p. 42.) auch den Zusatz „über Abraham" in der Ueberschrift führt. — Auf seinen wiederholten Reisen nach der Hauptstadt des Reiches lernte Gregor auch die berühmte Olympias kennen, die ihn zuerst mündlich um eine Erklärung des hohen Liedes bat (Tom. I. p. 468.) und ihre Bitten dann schriftlich so lange wiederholte, bis er an's Werk ging, das ihm um so leichter wurde, da er die Hälfte des Buches seiner Gemeinde während der Fasten erklärt.

Seinem Aufenthalte zu Constantinopel im Jahre 385 verdanken wir die Lobrede auf des Theodosius Gemahlin, in der Nectarius, der ihn dazu veranlaßt, besonders gefeiert wird (III. Tom. 524 p.), und eine Leichenrede auf des Kaisers Tochter, Pulcheria, die um dieselbe Zeit starb.

So wenig im Ganzen, wie wir nach dem Erfolge der Visitationsreise muthmaßen können, Gregors persönliche Gegenwart wirken mochte, um so segensreicher wirkte gewiß sein Wort, wenn er ermahnend, versöhnend, aufmunternd, tröstend an Einzelne und ganze Gemeinden schrieb. Von dem Verein von Kraft und Milde, den wir in seinen Sendschreiben finden, giebt sein Brief an die Gemeinde von Nicomedien über die Wahl eines neuen Bischofs (Zacagni collect. monument. vet. T. I. p. 389.) ein genügendes Beispiel.

Seine Wirksamkeit, als kirchlicher Redner, mag folgender Vortrag beim Beginne der Fastenzeit, in dem sich die Vorzüge und Mängel seiner Art mehr, als in anderen beisammen finden, vergegenwärtigen. —

[31]) „Der Mensch ist ein zusammengesetztes Wesen, er besteht aus dem sichtbaren Körper und der unkörperlichen Seele. Natur und Würde dieser beiden Hälften ist nun nicht gleich, sondern die eine wurde zum Werkzeuge für die Pläne der herrschenden bestimmt; die andere ward geschaffen zu herrschen und zu gebieten, als die stärkere über die schwächere. Denn diese letztere erhält durch Verstand und Vernunft das Vermögen zu urtheilen (*το διακριτικον*), und indem sie den Unterschied zwischen dem Schönen und seinem Gegentheil*) auffindet, lernt sie die Gottheit erkennen als den Schöpfer dessen, was wir durch die Sinne wahrnehmen, aber auch der unsicht-

---

31) *Λογος εἰς την ἀρχην των νηστειων*, Tom. II. p. 247—259. In so fern Gregor sich in diesem Vortrage auf dem Gebiete der Askese — wenn man Alles unter diesen Namen befaßt, was als Beförderungsmittel der Sittlichkeit angesehen werden kann — befindet, stehen zwei andere Schriften unseres Verfassers mit dieser Rede in naher Beziehung, ich meine: *προς τον ἐν ἁγιοις Λητοϊον ἐπισκοπον Μελιτινης*, Tom. II. p. 114—123 und *προτρεπτικος περι μετανοιας*, Tom. II. p. 165—176. Das canonische Sendschreiben empfiehlt sich durch die mehr elegante, als treffende Eintheilung der Sünden nach ihrem Ursprunge im Verstande, im Lustgefühl und in den Leidenschaften (*το λογιστικον, ἐπιθυμητικον, θυμοειδες*). In Bezug auf die kirchliche Wirksamkeit Gregors ist dieser Brief aber noch in so fern von Wichtigkeit, als sich in demselben die Freimüthigkeit ausspricht, mit welcher sich Gregor über kirchliche Satzungen zu äußern pflegte, eine Seite seiner Thätigkeit, die wir schon einmal als eine reformatorische charakterisirten. Nachdem er über die Sünden gesprochen, für welche es kirchliche Strafen gab, geht er darauf über, daß man sich darüber wundern müsse, wie eine der gefährlichsten Sünden keine kirchliche Strafe nach sich ziehe, p. 121: *το δε εἰδος της εἰδωλολατρειας· οὑτω γάρ ὀνομαζει την πλεονεξιαν ὁ θειος ἀποστολος· οὐκ οἰδα ὁπως ἀθεραπευτον ὑπο των πατερων ἡμων περιωφθη κ.τ.λ.* Mit welchem Ernst er diese sündliche Neigung im Einzelnen verfolgte, zeigt sein *λογος κάτα των τοκιζοντων*, II. p. 225—34.

*) Gretserus hat in seiner Uebersetzung dieser Rede mit Recht bei *των καλων και των τοιουτων* ein *μη* ausgefallen gedacht.

baren Wesen, die der unkörperliche Geist im Schwunge des Gedankens (φαντασιουμενος) schaut. Durch Uebung der Gerechtigkeit und Tugend, strebt sie als Freundin Gottes zur Anschauung göttlicher Dinge*) und denen aus derselben sich ergebenden Gesetzen und Vorschriften folgend, hält sie sich weit entfernt von der fleischlichen Lust, naht sich der Gottheit und strebt, so viel es in ihren Kräften steht, mit dem Guten vereinigt zu werden. Denn mit der genannten Selbstbeherrschung (ἐγκρατεια) beschäftigt sich die heilige Philosophie vorzugsweise; indem bei ihr der Geist ungetrübt bleibt und ohne Beimischung sinnlicher Begierden (των ἀπο γαστρος ἠ των ἀλλων ῥυπασματων), wird seine Thätigkeit und das Anschauen der himmlischen und ihm verwandten Dinge durch nichts gestört.

Wie viele unter euch Zöglinge der Philosophie sind und Verehrer erhabener Lehren und Schüler des Wortes, haltet die Zeit, die uns bevorsteht, werth und nehmet freudig die heilige Quadragesima als eine Lehrerin der Tugend auf, als eine Mutter der Mäßigkeit, als eine Erzieherin der Söhne Gottes, als eine Führerin der Unmäßigen, als eine Beruhigerin des Geistes, eine Ordnerin des Lebens, als die Stifterin eines unverletzbaren Friedens (καὶ γαληνην ψυχης και εὐσταθειαν βιου και εἰρηνην ἐνσπονδον· και ἀταραχον). Das Rauhe und Bittere dieser Zeit beruhigt die Leidenschaften, vernichtet den Zorn und läßt jede aus der Völlerei sich erhebende Woge erstarren. Und was im Sommer, wenn die Gluth der Sonne die Erde beleuchtet, die Wohlthat des mit kühlem Wehen die verdorrten Pflanzen erquickenden Nordwinds ist: eben das gewährt die Fastenzeit, indem sie die aus der Unmäßigkeit entstandene Hitze des Leibes entfernt.

---

*) Das Wortspiel, welches Gregor in den Worten ὡς θεῳ φιλη, ἐφιεται φιλοσοφιας beabsichtigt zu haben scheint, indem er θεος gleich σοφια dachte, ließ sich im Deutschen nicht ausdrücken.

Das sind ihre Wohlthaten für den Geist; nicht weniger nützt sie dem Körper. Denn sie verdünnt die dicken Stoffe, verringert die Last des Leibes, gewährt eine Erholung den Adern, die bei der Masse des Blutes zu springen drohen,*) damit sie nicht nach Art der Wasserleitungen Schaden leiden. Denn diese werden zerstört, wenn zu viel Wasser hineingelassen wird, indem sie der andringenden Gewalt nicht widerstehen können. Der Kopf aber ist in leichtem und ruhigem Zustande, wenn weder die Blutadern zittern, noch das Gehirn durch die aufsteigenden Dünste umnebelt wird. Enthaltsamkeit ist aber auch eine Befreiung des Leibes (*στομαχου ἐλευθερια*); denn dann wird derselbe aus der erzwungenen Knechtschaft entlassen, alsdann siedet er mit der Verdauung arbeitend nicht mehr auf, wie ein Kessel. Die Augen schauen klar und ungetrübt, indem aller Nebel verschwunden ist, den die Uebersättigung über die Augen auszugießen pflegt; und fest ist die Thätigkeit der Füße und unerschütterlich die der Hände. Der Athem ist geordnet und mäßig, von keinem der aus dem Innern emporstrebenden Dünste gedrängt. Die Rede des Menschen, der die Fasten beobachtet, ist klar und deutlich, das Gemüth rein und im wahrhaften Besitze des Göttlichen, wann es gleichsam im unkörperlichen Leibe**) ungetrübt und ungestört seine Wirksamkeit übt. Der Schlaf ist süß und nicht durch Schreckbilder gestört, und um Alles zusammen zu fassen, so bewirkt das Fasten einen allgemeinen Körper- und Seelenfrieden, ein ungetrübtes

---

*) Die folgenden Worte *και διδωσιν ὀλιγον χωρημα τη στενοτητι* können nur als Exegese des Vorigen betrachtet werden, indem *στενοτης* als der Mangel gefaßt wird, der das durch die frühere Unmäßigkeit verletzte Gleichgewicht wieder herstellen soll. —

**) *ὡς ἐν ἀσωματῳ σαρκι*. Auch in diesen Worten zeigt sich, wie Gregor in populären Vorträgen nicht immer genau ist: eigentlich hätte es *ὡς ἐν ἀσαρκῳ σωματι* heißen müssen, denn die Väter kennen, wenn ich nicht sehr irre, das Wort *ἀσαρκος* auch als Negation dessen, was sie unter der *σαρξ*, dem Sitze des Bösen, verstanden. —

Leben, ein wohlgeordnetes Dasein, ein der Gottheit wohlgefälliges, den Feind betrübendes Leben. Denn wie der Feind im Kriege, wenn er den Gegner wachsam und nüchtern, sorgfältig gewaffnet und voll männlichen Muthes sieht, diese ämsige Rüstung jenes für seine Niederlage hält: so haßt auch derjenige, der unserem Heile nachstellt, die Sorgfalt, die wir auf die Tugend verwenden, wie sein eigenes Unglück.

Daraus erkenne, o Mensch, daß die Engel Wächter und Thürhüter des Hauses sind, in dem ein Fastenbeobachter wohnt, daß aber bei dem, der in der Fastenzeit dem Genusse sich hingiebt, die Dämonen weilen, die den Fettdampf lieben und nach dem Blute lechzen und beim Rausche sitzen. Denn sowohl die heiligen, als die unreinen Geister nahen sich denjenigen, welche ihnen angehören und ihnen befreundet sind, wie man das auch bei den Vögeln sehen kann. Denn die Taube liebt den Aufenthalt an reinen Orten und besucht die Aecker, um für sich und die Jungen Saamen zu lesen. Auch die Turteltaube sitzt anmuthig auf den platten Bäumen (τοις πεταλοις των δενδρων ἐγκαϑηται), süß und leicht girrend. Der gefräßige Rabe aber sitzt in der Nähe des Fleischmarkts, widrig und unangenehm gegen die Verkäufer des Fleisches aufkrächzend. So laßt uns die Enthaltsamkeit lieben, auf daß wir von den Engeln geliebt werden, und laßt uns hassen die ausschweifende Ueppigkeit, damit wir nicht durch sie in die Gemeinschaft mit den Dämonen gerathen. Kein Schwelger war noch ein tüchtiger Mensch, keiner, der die Gastereien liebte, war ein Verehrer der Tugend, kein Wollüstling ein Heiliger, keiner, der fleischlich lebte, war ein Bürger des Himmelreiches.

Erinnere dich an den Anfang unseres Geschlechtes, und du wirst finden, daß die Versuchungsgeschichte eben das tadelt, was wir ausgesprochen haben. Denn das Gesetz des Fastens wäre uns nicht auferlegt, wenn nicht das Gesetz der ersten Enthaltsamkeit übertreten wäre.

Der Bauch würde nicht Verräther genannt worden sein, wenn die Sünde nicht unter dem Vorwande der Lust eingeführt worden wäre. Weder der Pflug wäre nöthig gewesen, noch die arbeitenden Stiere, noch die gezogene Furche, noch selbst Aussaat, noch Bewässerung, noch Umlauf der Zeiten, noch zusammenpressende Kälte und auflösende Hitze und alle diese ewig wiederkehrenden Unbequemlichkeiten (και πασης ταυτης της ἐγκυκλιου ταλαιπωριας), wenn nicht durch den voreiligen Genuß unseres Urvaters der Fluch dieser aufeinanderfolgenden Mühen über uns gekommen wäre. Vielmehr waren wir bestimmt, ein von dem jetzigen durchaus verschiedenes Leben zu führen, dessen wir wieder theilhaft zu werden hoffen, wenn wir durch die Auferstehung dieses ewigen Störungen unterworfene Leben verlassen haben. Denn das ist die Wohlthat der göttlichen Menschwerdung, daß wir zur ursprünglichen Würde zurückkehren sollen, die uns Gott nach seinem Wohlwollen zutheilte, die wir aber nicht bewahrt haben. Das Fasten ist ein Bild des zukünftigen Lebens, der Schattenriß eines ungetrübten Daseins (νηστεια της μελλουσης ζωης εἰκων, της ἀφθαρτου διαγωγης μιμημα); wo weder Trinkgelage noch Gastmähler sind.

Verlasse aber den ersten Menschen, gehe die Reihe der folgenden durch. Was ließ den gerechten Noa zu dieser Unanständigkeit hinabsinken, diejenigen Glieder zu entblößen, die das Gesetz bedeckt wissen will? Und was reizte den leichtsinnigen Hamm, über den Rausch des Vaters zu spotten, so daß aus einem Fehler zwei Uebel entstanden? Denn der eine Rausch beraubte den Vater der ziemenden Hülle und den Sohn der Freiheit.

Sehe ich ferner auf die Söhne Eli's des Priesters und richte auf ihre Geschichte den Sinn, so finde ich eine Kette eng miteinander verbundener Uebel, die alle ihren Ursprung im Bauche haben und in der Eßgier. Denn jene, die in dem Priesterstande des Vaters die Befriedigung ihrer Genußsucht suchten, entweihten die

Opfer und brachten statt der Gottheit ihrem Bauche die Erstlinge dar. Es folgte aber auch die Unzucht, die Schwestersünde der Völlerei, und darauf das Gericht Gottes, das eine strenge und scharfe Strafe veranlaßte. Denn ein feindliches Volk zog wegen ihrer Sünde gegen Jerusalem zu Felde. Und damit ich die Reihe der betrübenden Geschichten zusammenziehe: die zügellosen Jünglinge fielen in der Schlacht, mit den Sündern gerieth das Vaterland in Gefahr und die Bundeslade Gottes ward von den Feinden fortgeführt und der greise Priester starb bei der Botschaft des Unglücks, und dieser Schwarm von Uebeln kam über den Staat durch Genußsucht (*δια φαρυγγος ἡδονην*).

Wir alle wollen also fasten. Die Hausgenossen der Priester sollen um so mehr fasten, da sie in der Gesellschaft des Lehrers der Enthaltsamkeit sind und gleichsam am Heerde die Vorschriften der Weisheit vernehmen. Denn es ist nicht nothwendig, daß die Kinder der Wechsler der Münzen kundig sind, und daß die Hausgenossen der Schmiede um das Feuer und den Ambos beschäftigt sind; daß die Verwandten und übrigen Hausgenossen der Priester aber von der Bestimmung, die der Hausherr gewählt hat, sich entfernen, wäre thörigt.

Durch Genußsucht erlitt der älteste Sohn Isaaks den meisten Verlust. Denn da er, ein Jäger seines Geschäftes, einst nach langer Bewegung nach Hause zurückkehrte mit der unwiderstehlichen Begierde, sich der vorliegenden Mahlzeit zu bemächtigen, so verkaufte er dem Bruder die Erstgeburt für die Linsenfrucht. Daher ging er auch später des väterlichen Segens verlustig und so nach und nach von der Tugend und der Gottheit entfremdet, büßte er den Ruhm eines Patriarchen ein, und von Israel getrennt, wurde er selbst barbarisch (*αὐτος τε βαρβαρος ἐγενετο και ἀλλοφυλος*) und erzeugte ein eben solches Volk.

Diese Krankheit reizte auch das Volk des alten Bundes zur Uebertretung der göttlichen und heiligen

Gesetze. Denn während Moses mit dem Empfange des Gesetzes beschäftigt war, wandten sich jene entarteten Menschen zu Gelagen und Tänzen, und einen Theil von ihnen, der fiel und die Wohlanständigkeit des Lebens mit Füßen trat, verlockte der Teufel zur Gottlosigkeit. Daher folgte die Bereitung des Kalbes, der Götzendienst und Arons Theilnahme an dem Frevel, Zerstörung des Gesetzes und die Vernichtung der Tafeln und Moses nochmaliges Besteigen des Berges. Alles dieses, was die Geschichte trauernd erwähnt, hatte seinen Grund im übermäßigen Genusse.

Ich will euch noch eine andere Erzählung hinzufügen, der Zeit nach später, als die eben erwähnte, für die Anwendung gleich geschickt (ἰσοδυναμοῦν δὲ κατὰ τὴν πρᾶξιν). Saul, der König, rüstete sich zur Schlacht und gedachte mit vieler Sorgfalt des Kampfes, und verbot dem Volke, Speise an jenem Tage zu sich zu nehmen, indem er mit einem Schwur es besiegelte, daß der Uebertreter die Strafe des Todes erleiden werde. Und da das ganze Heer dem Befehle Folge leistete, ward allein der Sohn des Königs, Jonathan, von dem Honig überwunden, und schmeckte, den Stab in die Scheibe steckend, die Süßigkeit. Und er wäre der Gefahr nicht entgangen, wenn nicht das ganze Heer dem Entschlusse des Vaters und Königs, die Drohung ins Werk zu richten, widerstrebt hätte. Außer dem Gesagten kann man noch tausend ähnliche Fälle aus der heiligen Schrift sammeln, aus denen man klar erkennen kann, was für ein erhabenes Gut die Enthaltsamkeit sei, und im Gegentheil, welch' schweres Unglück der unmäßige Genuß der Speise und des Trankes verursache. Das Fasten ist den Heiligen nahe befreundet, das Fasten ist der Anfang eines tüchtigen Lebens, und wie die Künstler ohne Werkzeuge ihre Kunst nicht ausüben können, so haben auch die tüchtigen und wegen der geistigen Vorzüge berühmten Männer keine Wunder ohne Enthaltsamkeit verrichtet. Elisa erweckte einen Todten und beseelte

ihn wieder, nachdem er gefastet; Moses schaute, nachdem er gefastet, die Gottheit; Daniel siegte über die Zauberei und den Aberglauben der Assyrer, nachdem er gefastet. Auch der Herr fastete zuvor, als er den Verlockungen des Teufels widerstand. Auch die Apostel sendeten ihr Gebet um wichtige Dinge nie zur Gottheit empor, ohne gefastet zu haben. Durch Fasten überwanden die Niniviten die Drohung des Todes, und um es auf einmal zu sagen, das Fasten ist ein Anwalt bei Gott, ist unserer Verehrung würdig und ein schnell erhörter Gesandter derjenigen, für die er bei Gott bittet.*) Darum beginne jeder fromme Mann, und wer Gott mehr, als die Lust liebt, froh und heiter die Tage der Enthaltsamkeit. Denn keiner, der im Anfange der Kämpfe sauer sieht, ist ein würdiger Streiter. Sei nicht betrübt wie das Kind, das zur Schule gezogen wird, murre nicht über die Reinheit dieser Tage, sehne dich nicht nach dem Ende der Woche, wie bei strengem Winter nach dem Anfange des Frühlings, begehre nicht des Sabbats, um dich zu berauschen, wie der Jude, zähle nicht die vierzig Tage des Fastens, wie ein träger Söldner, der das Ende der verdungenen Arbeit erwartet; traure nicht darüber, daß von der ersten Stunde an dein Haus nicht raucht und der Koch nicht beim Feuer steht.

Gestehe auch der Seele Etwas zu, nicht Alles dem Leibe; jene fördert die Enthaltung von den Speisen, diesen das Genießen derselben. Da aber Körper und Seele mit einander verbunden sind und das seiner Natur nach so sehr von einander Entfernte durch die Vorsehung und Kunst des Schöpfers vereinigt ist; so müssen wir darauf denken, daß keines von beiden der Dinge, deren es bedarf, beraubt werde. Mensch! du bestehst aus zwei Naturen, und ich will einstweilen davon schwei-

---

*) και ὡς ἐπιπαν εἰπειν, αὐτη προς θεον παρακλητος, αἰδους ἀξια και πρεσβυς ἀξιοπιστος ταχεως δυσωπουσα ὑπερ ὡν προσαγαγη τῳ θεῳ την ἱκετηριαν.

gen, daß die Seele die vorzüglichere ist und ihr daher mehr Sorgfalt gewidmet werden soll. Richte zwischen beiden nach Vernunft und Billigkeit. Doch schiebe die Entscheidung noch auf; ich will, wenn du es zufrieden bist, die Vertheidigung der Seele übernehmen, gleichsam die Vertretung eines Weibes, wo dasselbe sich beleidigt sieht. Die Seele ist heilig und unkörperlich, unsterblich und unvergänglich; nicht mit der Erde und dem was auf Erden lebt, sondern mit der Gottheit ist sie verwandt; rein, wie sie ist, erfreut sie sich am Reinen, und da sie ihren Ursprung der geistigen Welt verdankt, so flieht sie die Körper (*και ἀϋλον ἐχουσα την γενεσιν, φευγει τας ὑλας*). Da sie aber den Auftrag erhalten hat, dies aus Erde gebildete Gefäß in Ordnung zu erhalten, so sitzt sie, wie eine folgsame Dienerin bei dem Erdenklose (*τῳ πηλῳ προσεδρευει*) und ist mit der Besorgung desselben beschäftigt, bis der Befehl kommt, welcher die Trennung gebietet. Diese Seele nun, die dem Körper Leben einflößt, fordert die Enthaltung von den Speisen; dem irdischen Werkzeuge ist der Genuß derselben nothwendig. Sie fordert nicht mehr, als der Körper, unter dem Vorwande größerer Wichtigkeit. Theile, spricht sie, die Zeit des Jahres, gieb sechs Monate dem Beherrschten, die übrigen dem Herrscher. Billig ist die Forderung und keiner wird ein so sinnlicher Richter sein, daß er dem Gesagten seine Zustimmung versagte.*) Ich will noch mehr thun, ich will nicht auf gleiche Theilung bestehen, ich bequeme mich nach der Schwäche des Fleisches. Ich lasse dem Körper 10 Monate und etwas darüber; er mag mir aber auch nicht das 40tägige Fasten verletzen, auf daß ich mich ein Weniges von dem Schlamme befreie, indem sich der Schlamm durch die

---

*) *και οὐδεις οὑτω φιλοσωματος ἑτεροῤῥεπης δικαστης κ. τ. λ.* – *ἑτεῤ.* habe ich nicht übersetzt, weil es nur dazu dient, den Begriff des Richters recht scharf zu fassen: wie die Alten den *Ζευς ἑτεῤ.* nannten, weil der die Wagschalen in seiner Hand so lange auf und niedersteigen läßt, bis der Mensch das ihm ziemende Maaß getroffen hat.

Enthaltsamkeit zusammenzieht. Dieses, o Christen, ist gerecht und unbestritten, mag Gott oder Mensch Richter sein. Auch du, Richter, stimme mir — denn zur rechten Zeit bist du erschienen — für die Seele, die mit dem Körper in Streit liegt.*) Als Christ nun gieb die Genußsucht als etwas Kindisches auf. Du bist ein Mann, so beschäftige dich nicht mit kindischen Dingen. Wenn die Kinder nicht den Honig bekommen, weinen sie; wann du ihnen nicht Fleisch oder Wein reichst, werfen sie sich ungeduldig hin und her und ärgern alle durch ihr Weinen. Ich erröthe über die Betrübtheit der Lekkerhaften, wie sie Thränen vergießen über die Enthaltsamkeit. Sie gähnen fortwährend, legen sich etwas nieder, stehen wieder auf und sind wieder zu schlafen gezwungen. In Bewußtlosigkeit streben sie die Tage zuzubringen und sind unwillig über die Sonne, die so sehr zum Untergange zögert. Sie nennen diese Tage länger, als gewöhnlich und erdichten endlich Magenbeschwerden, Schwindel, Kopfweh und Zerstörung der ganzen Gesundheit. Dieses sind aber Zeichen von Ueberfüllung, nicht von Fasten. Mit Widerwillen kommen sie zur (nunmehr) würdigen Tafel, murren über das Gemüse und spotten über die Bohnen, die auf thörichte Weise zu der übrigen Schöpfung zugefügt seien; denn die Genußsüchtigen werden auch Naturkundige, um gegen die Beisätze der Fastenzeit sprechen zu können (*γινονται γαρ και φυσιολογοι οἱ φιληδονοι κατα των ὀψων της ἐγκρατειας*). Mit einem Zuge schlürfen sie das Wasser hinunter, als wenn die Aerzte ihnen eine bittere Medizin gegeben hätten. Die meisten aber täuschen auch den Wein, um die Genußsucht mit unächtem Gemische zu trösten. Und andere bereiten das Gemüse nach ihrem Bedürfniß und

---

*) *και συ δε μοι ὁ δικαστης επιψηφισον· ἐν καιρῳ γαρ παρεγενου· ἀμφισβητουσῃ τῃ ψυχῃ προς το σωμα.* Diese Worte erhalten nur dadurch einen Sinn, daß man eine ganz specielle, durch den Augenblick gegebene Beziehung zum Grunde legt, deren sich viele in den kirchlichen Reden der Väter finden.

werden vielseitige Genußkünstler. Das ist nun höchst thöricht und unverständig, denn die Enthaltsamkeit soll das Zeichen eines freien Gemüthes sein, nicht eine vielgewandte List, die den Zweck zu erreichen sucht und zwar nicht, wie ihn zu erreichen ziemt, sondern knechtisch und lohnsüchtig. Du fragst nach dem Lohne für ein tugendhaftes Leben; der Lohn ist aber aufrichtigen Arbeitern, nicht trügerischen versprochen. Beflecke nicht die Fastenzeit, damit du nicht nach Art der Gastwirthe bestraft werdest, denn wenn jene bestraft werden, weil sie das Wasser dem Weine beimischen, willst du der Strafe entgehen, da du in den Ernst der Fastenzeit trügerisch Genüsse einführst? Bringe mir nicht zur Entschuldigung die erdichtete Schwäche vor. Mache nicht dem Fasten den Vorwurf, daß es Krankheiten herbeiführe: im Gegentheil, es macht gesund. Suche nicht Vorwand, um sündigen zu können mit Menschen, die der Genußsucht folgen. Deiner verkehrten Lebensart wegen erscheint dir die Enthaltsamkeit feindlich, und doch ist sie nicht einmal in physischer Beziehung lästig. Einen Beweis dieser Worte führen alle diejenigen barbarischen Völker, die weder Wein pflanzen noch trinken, sondern sich des ohne menschliche Cultur erzeugten Wassers zum Getränke bedienen, und dennoch machen sie sich kenntlich durch eine edle Gestalt und sind wacker im Kriege und siegen über die Weinsäufer, wie es billig ist, daß der Nüchterne über den Berauschten siegt. Ihre Körper sind geschickt zu leichter Bewegung und zum Ertragen der Arbeit; schnell besteigen sie die Pferde, sind tollkühn und des Gebrauchs des Bogens kundig. Bei ihrer Tollkühnheit sind sie aber auch vorsichtig und fähig, in schwierigen Lagen einen Entschluß zu fassen. Verachte also das Wasser nicht, als ob es Krankheit herbeiführte, und die, welche sich desselben bedienen, schwächte und entkräftete; denn deine Verläumdung widerlegt die Erfahrung. Was spreche ich aber vom Weine? Die Scythischen Nomaden, die um den Bosporus und Rhein wohnen, sind ohne Haus

und Heerd. Sie leben unter Zelten aus Fellen und setzen sich eine Kleidung zusammen aus dem, was ihnen gerade begegnet. So kennen sie auch das Brod nicht und wissen nichts vom Pfluge und spalten das Land nicht. Wie sind diese Menschen, die den Bau des Getreides nicht kennen und ohne Brod und Wein leben, dennoch tapfer, mächtig mit ganzen Völkern Krieg anzufangen, und den meisten überlegen. Der Mangel des Brodes und Weines hat ihnen nichts geschadet, denn die von den Vätern ererbte Gewohnheit ist ihnen zur Natur geworden.

Weshalb aber ist die Rede auf diese Dinge übergegangen? damit wir lernen, daß Lebensweise und Uebung den Menschen dazu machen, was er gern sein möchte. Gewöhne dich zur Mäßigkeit und mit der Zeit wird sie dir eine erträgliche Gefährtin werden. Wenn du aber im Gegentheil Genuß und Wohlleben zu Freunden und Gefährten hast, so wirst du das Fasten nie lieben. Dir erscheint es aber beschwerlich, da es dir fremd ist und deiner Gewohnheit widerstreitet. Ein nüchternes Leben ist ein Bild des zukünftigen und unvergänglichen Daseins; denn wie wir dann diesen Leib voll Begierden ablegend, in Freiheit leben werden, nicht mehr der Genußsucht und den übrigen Begierden zu dienen gezwungen: so werden wir auch schon jetzt dem erwarteten unvergänglichen Wesen uns nähern, wenn wir die Bande der Begierden von uns werfen.*) Um es kurz zu sagen, fliehen wir nach Kräften die Genußsucht: denn es ist unmöglich, daß derselbe die Lust liebe und auch die Gottheit. Denn wer nur für das Wohlsein seines Körpers besorgt ist, wird nothwendiger Weise auch nach Geld streben, und

*) βιος ἐγκρατης μελλουσης και ἀφθαρτου ζωης ἐστιν εἰκων. ὡς γαρ τοτε την ἐμπαθη σαρκα ταυτην ἀποδυσαμενοι ἐλευθεροι διαξομεν, οὐδεμιαν ἐχοντες ἀναγκην γαστρι λειτουργειν και τοις ἀλλοις δουλευειν παθεσιν· οὑτως και νυν ἀν την πολλην ἀναγκην και ὑλην αὐτων ἀποβαλωμεν, ἐγγυς της προσδοκωμενης ἀφθαρσιας ἐσομεθα.

wer nach Geld strebt, ungerecht sein. Wer aber zur Ungerechtigkeit herabsinkt, wird bald gewissenlos die Gesetze der Frömmigkeit übertreten und die Gebote der Weisen mit Füßen treten: leichtsinnig wird er das Verbotene ausüben, um sich daraus Stoff zum Genuß zu sammeln und alle Beute der Ungerechtigkeit wird er der Lust, wie seiner Herrin weihen.

Fürchte dich nicht vor den Unbequemlichkeiten eines enthaltsamen Lebens, sondern setze der gegenwärtigen Mühe die Hoffnung entgegen und mit Leichtigkeit wirst du dich des Genusses enthalten. Rufe dir zurück ins Gemüth die Worte der Frömmigkeit: herbe ist das Fasten, aber süß das Paradies; beschwerlich der Durst, aber nahe ist die Quelle, aus der man schöpft, um nie mehr zu dürsten; widerwärtig ist der Körper, aber die Seele, die unkörperliche, ist stärker; die Kraft ist dahin geschwunden, aber nahe ist die Auferstehung (*ἀτοπον το σωμα, ἀλλ᾽ ἰσχυροτερα ψυχη, ἡ ἀσωματος. νεκρα ἡ δυναμις, ἀλλ᾽ ἐγγυς ἡ ἀναστασις*). Sprich auch du, wenn die Begierde nach Genuß dich bedrängt, das Wort des Herrn: der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von einem jeglichen Worte Gottes. Es ist nicht Hunger, sondern ein kurzer Aufschub, nicht eine unabwendbare Strafe, sondern eine freiwillige Enthaltung, nicht eine knechtische Nothwendigkeit, sondern eine freie Liebe zur Weisheit (*ἐλευθερα φιλοσοφια*). Bete und du wirst Kraft gewinnen; flehe zum Höchsten und ein geschickter Helfer wird dir zur Seite stehen.

Erinnere dich an die alte Geschichte und du wirst finden, daß diejenigen, welche aus Frömmigkeit ihren Körper einschränkten, nicht schwächer sind, als die Weichlinge und Schwelger. Auch im Aeußeren nicht unansehnlich oder verblüht. Denn jener König von Assyrien, der nur dem Fleische lebte und an die Schwelgerei, wie an eine Krippe gebunden war, befahl, daß die Weinschenken und Tafelbereiter und alle Diener seiner Genußsucht von ausgesuchter körperlicher Schönheit und Lieb-

lichkeit wären, damit nicht nur Mund und Geschmack, sondern auch das Auge in dem Geschauten schwelge. Da nun wurden auch drei Jünglinge aus den gefangenen Israeliten dem Verzeichnisse der Diener beigefügt, die sich der Speisen des königlichen Tisches, die durch Beimischung des von den Götzenopfern Hergenommenen verunreinigt waren, enthielten und nur Gemüse aßen. Sie vermieden aber den Wein der Libationen wegen und alle Fleischspeisen aus dem angegebenen Grunde. Als sie nun von dem Vorsteher dazu angehalten wurden, zu genießen, was man ihnen brachte, damit durch die Enthaltsamkeit ihre Schönheit sich nicht in Häßlichkeit verwandele und die widerliche und vernachläßigte Gestalt der Jünglinge jenen anklage und Strafe über ihn bringe; sprachen sie: gestatte es uns, wir werden vor dem Könige nicht häßlicher erscheinen, als die Ueppigen, noch wird unsere Schönheit verblühen. Beunruhige dich nicht, als würdest du ihm häßliche Diener zuführen; denn der Künstler, der uns gebildet, wird uns Gnade verleihen und du wirst erfahren, daß das Fasten unsere Schönheit und Anmuth noch steigert. So geschah es auch, und die Jünglinge blühten noch mehr und überstrahlten alle, die sich von Fleisch nährten. Und wie war es mit Simson? Sogleich von der Mutterbrust an lernte er fasten, da der Geist der Mutter es so geheißen, daß das Kind keinen Wein schmecken dürfe und vor allem weichlichen Leben bewahrt werden müsse (*οὕτως του πνευματος τῃ μητρι χρηματισαντος, ὥς προσηκε το παιδιον ἀγευστον οἰνου και πασης διαφυλαξαι τρυφης*). Und wer war so stark wie er? Wo ist ein so berühmter Held? Er allein war einer ganzen Heerordnung gewachsen und eine unzählbare Menge entfloh bei der Macht, die ihm zu Gebote stand (*και πληθος ἀναριθμητον κατ' ἐξουσιαν ἐτρεπετο*); er, der einst einen Eselskinnbacken ergriff, als ihm ein Schwert oder eine Lanze fehlte, und tausend Krieger damit niederstreckte.

So nun hoffe auch du, und du wirst Kraft empfan-

gen; sei getrost, und du wirst stark sein; schenke Gehör den Lehren der tiefen Geheimnisse (*δος την ἀκοην τη μαθησει των κεκρυμμενων*), und du wirst die Schwelgerei vergessen, wie das Volk, das Jesu nachfolgte, der mit Wort und That lehrte. Schämen müssen wir Unmäßige und Genußsüchtige uns vor den Hellenen und Juden, die da fasten, obschon vergeblich und zwecklos. Denn jene quälen sich mit der Enthaltsamkeit ohne Nuzzen, sie leisten aber wenigstens der Vorschrift Folge, wie einer Vorschrift, die von tüchtigen Menschen beachtet wird und ihnen ziemt. Den Christen nun, denen eine reine und wahre Religionslehre gegeben ist, ziemt eine sorgfältige Lebensweise und eine philosophische Würde (*Χριστιανοις πρεπει πολιτειας ἀκριβεια και φιλοσοφιας σεμνοτης, οἱς παρεστι καθαρος και ἀληθης της εὐσεβειας λογος*). Die ohne diese (reine Religionslehre) ascetische Uebungen vornehmen, scheinen mir ähnlich zu handeln denjenigen, die ein Haus ohne Fundament bauen, oder ein Schiff ohne den Schiffsboden zimmern wollen. Solche sind die ungelehrigen Hebräer. Mich überfällt stets ein gewaltiges Lachen, wenn ich sie ohne Fußbekleidung in weißen Gewändern durch die Straßen ziehen sehe, die Schmach Moses, die Schande der Propheten, die Mißgestalt der Kinder Abrahams (*γεννηματα του Ἀβρααμ ἀμβλωθριδια*), die Söhne der Freien jetzt Sklaven der Thorheit; die einstigen Schüler des Gesetzes, jetzt ungelehrig und ohne Gesetz, die die Erfüllung der Hoffnung verloren haben, da sie die vorbedeutenden Zeichen der Zukunft sich nicht verständig deuteten. Denn Moses richtete alles, was er that, so ein, daß es ein Bild der Zukunft war (*Μωσης γαρ παν, ὁ ἐπραττε, των εἰς ὑστερον ἐσομενων εἰδωλα προετυπου.*), sowohl das Lauberhüttenfest, als das, was von den Hörnern erzählt wird, eben so die Beschneidung und das ungesäuerte Brod und das Bitterkraut. Alles dieses deutete auf die Anordnungen Christi, indem es Bilder waren, entworfen für diejenigen, die durch die Erziehung zur Vollendung

gelangen (εἰκονες προχαραχθεισαι τοις ἐκ προσαγωγης μυσταγωγουμενοις προς την τελειωσιν). Denn ich bin Christ und ein Knecht des Gekreuzigten, ich faste mit Recht, mag ich nun mich dadurch reinigen für die gehoffte Unsterblichkeit oder als ein den Herrn ehrender Knecht meine Trauer über seine Leiden dadurch anzeigen. Du aber, Sohn der Mörder und Nachkomme derer, die das Lamm geschlachtet haben, der du empfangen hast das Erbe des vergossenen Blutes von den Vätern, die so sich und ihren Kindern es anwünschten, sprich! Wenn du aus Buße fastest wegen deiner Sünden, so lobe ich deinen Entschluß; verlasse denn die Versammlung der Uebelthäter und eile zur Kirche der Frommen. Komme zum Blute des Lammes und lasse dich damit besprengen, denn wo du die Sünde begangen, wirst du auch Reinigung empfangen. Wenn du aber noch derselben Ueberzeugung bist, was soll die Enthaltsamkeit von den Speisen? Ahmst du den Krokodilen des Nil nach, von denen man sagt, daß sie über den Köpfen der Menschen, die sie fraßen, Thränen vergießen und den Mord beweinen, ohne Besserung zu fühlen? Denn wie sollten das vernunftlose und im Wasser lebende Thiere können? sie beweinen vielmehr die Magerkeit des Kopfes, der zur Speise nicht paßt. Aehnlich ist es nun mit dem Fasten. Gesänge und Tänze, die das Fasten unterbrechen, sind Dinge, die der äußeren Gestalt widersprechen, denn das Fasten wird betrachtet als ein Lehrer der Gesetztheit und Anständigkeit (νηστεια γαρ πυκνωσεως και κοσμιας καταστολης νοειται παιδαγωγος), der Tanz aber deutet auf ein Verschwimmen in Genüssen. Erinnere dich hierbei des mosaischen Gesetzes, daß man am zehnten des siebenten Monats fasten müsse, denn der siebente bezeichnet den siebenten Tag und der zehnte Tag bezeichnet die zehnte Stunde, in der der Herr am Kreuze seinen Geist aufgab. Für jedes Ding giebt es gewisse Gestalten der Sinnenwelt, welche den Zustand der Seele andeuten. Warum vermischest du aber das nicht Zusammengehörige und zwängst das Gesonderte zusammen? Sie

haben auch andere Feste, das Lauberhüttenfest nennen sie eines, das andere das Fest der Hörner (σαλπιγγων ὑπομνησιν). Sie wissen nicht, daß sie christliche Feste feiern, da die Errichtung der Hütten die treffende Propezeihung dieser Kirche ist, die das Wort Gottes uns aufgerichtet hat. Darum schmücken sie auch das Zelt mit Blättern und zieren mit Früchten den Eingang, zum Zeichen, daß die neue, gute, fruchtbringende Kirche aus dem Gesetze hervorgegangen. Das Fest der Hörner aber regt die Seelen auf, daß sie sich vorbereiten zur Auferstehung, wie Paulus sagt: er wird die Hörner ertönen lassen und die Todten werden auferstehen. Gott und unser Heiland selbst lehrt es in den Evangelien: er wird seine Engel senden mit der Drommete und gewaltigem Getön und wird seine Auserwählten von allen vier Winden her, von einem Ende des Himmels bis zum andern, sammeln.

Wenn sie solche Reden hören, erwiedern sie uns wohl, daß sie zum Andenken an die im Alterthum verrichteten heilbringenden Wunder Gottes, diese Dankfeste feiern, in Bezug auf den Berg Sinai und die Drommete, die bei der Gesetzgebung ertönte. Die Thörichten wissen nicht, daß auch die Drommete damals bei der Gesetzgebung eine Andeutung der Zukunft enthielt (τυπικως παρεληφθη). Denn da derjenige, der das Gesetz empfängt, zur Richtschnur des Wandels und zur zweckmäßigen Einrichtung des Lebens die dem Ungehorsam folgende Strafe fürchten muß; so fügte Gott, indem er den Menschen die Vorschriften des Lebens mittheilte, sogleich den Ton der Drommete hinzu, als ein Symbol der Auferstehung von den Todten; damit die Schüler des Gesetzes, bei der Auferstehung sich an das Gericht erinnernd, nie die Satzungen der göttlichen Gesetzgebung übertreten. So sind das Fasten und das Lauberhüttenfest und die Hörner Mysterien unserer Religion, die zu uralter Zeit angedeutet, zur rechten Zeit erfüllt wurden, als die Erscheinung unseres Heilandes im Fleische stattfand, dem Ehre und Herrlichkeit sei in Ewigkeit. Amen!"

Wir lassen auf diese Rede beim Anfange der Fastenzeit unmittelbar Auszüge aus einem Cyklus von Predigten folgen, die das Gebet des Herrn zum Gegenstande haben. Da hier von der Thätigkeit unseres Kirchenvaters für die Förderung des kirchlichen Lebens, von seinen Leistungen, als eines Lenkers der Gemeinde, die Rede ist, so heben wir aus diesen auf einander folgenden Homilien über das Vater-Unser diejenigen Stellen heraus, die für den Verstand des gewöhnlichen Menschen in vorzüglichem Grade Mißverständnissen unterworfen sind. Nachdem er in der vierten Rede die Worte „dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden" erläutert hat, geht er auf folgende Weise zu der zunächst folgenden Bitte um das tägliche Brod über: „Da aber jemand entgegnen könnte, wie es möglich sei, die Reinheit körperloser Wesen in den durch das Fleisch ins Leben tretenden Menschen darzustellen, bei denen die Seele in den zahllosen Sorgen um die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse untergeht? so scheint mir der Erlöser, gleichsam um diese Schwierigkeit zu lösen, durch die folgenden Worte das unmöglich Scheinende zu entfernen. Denn ich glaube, daß er in diesem Befehle, um das tägliche Brod zu bitten, uns die bestimmte Lehre gegeben habe, daß die Genügsamkeit und das Maaß, wie man es in der Leidenschaftlosigkeit behauptet, nahe bringt den Wesen, die ihrer Natur nach bedürfnißlos sind (*ότι τῳ ἀνενδεει κατα την φυσιν το ὀλιγαρκες τε και μετριον κατα τον της ἀπαθειας λογον συνεξισουται*). Denn der Engel bittet in seinem Gebet von der Gottheit nicht die Gewährung des Brodes, weil er eine Natur besitzt, die solcher Dinge nicht bedarf: der Mensch aber ist angewiesen darum zu bitten, weil das Leergewordene wiederum der Füllung bedarf. Denn die Bildung der menschlichen Natur ist fließend und vergänglich, und verlangt stets etwas, das den Verlust ersetzt. Wer nun auf die Arbeit der Natur schaut und, nur nach dem Nothwendigen trachtend, sich nicht durch thörichte Sorgen hinreißen läßt, steht nicht weit hinter

dem Leben der Engel zurück, indem er die Bedürfnißlosigkeit jener an seinem Theile durch die Beschränkung der Bedürfnisse nachahmt. Darum ist uns befohlen, um das zu bitten, was zur Erhaltung der körperlichen Natur hinreicht. Gieb uns Brod, sprechen wir zu Gott; wir sagen nicht, gieb uns vornehmes Leben oder Reichthum, oder herrliche Kleidung, oder goldenen Schmuck, oder Glanz der edlen Steine, oder silberne Gefäße, oder reichen Landbesitz, oder Befehl über Heere, oder Herrschaft im Kriege und Frieden (πολεμων τε και ἐθνων ἡγεμονιαν), oder Heerden von Pferden und Stieren, oder eine Menge anderes Viehes, oder eine Masse von Sklaven, nicht Ansehen auf dem Markte, nicht ehrende Säulen und Gemälde, nicht seidenes Gewebe, nicht Genuß der Tonkunst, nichts von allem, wodurch die Seele von der Sorge um das Göttliche und Würdige abgezogen wird, sondern — gieb uns Brod. Erkennst du den Reichthum der Weisheit (το πλατος της φιλοσοφιας)? Wie viele Lehren sind in diesen wenigen Worten enthalten? Deutlich genug spricht er durch diese Worte gegen diejenigen, die sie hören, die Mahnung aus, höret auf, o Menschen, eure Begierden auf Thörichtes zu richten; höret auf, zu eurem eigenen Nachtheil die Gelegenheiten des Unglücks zu vervielfältigen: nur wenig bedarf deine Natur. Nahrung bist du deinem Fleische schuldig, und die ist leicht herbeigeschafft, wenn du nur auf das Bedürfniß siehst. Warum vervielfältigst du zu deinem eigenen Nachtheil die Steuern? Warum unterwirfst du dich so vielen Verpflichtungen? Gräbst du nach Gold und Silber und glänzendem Metalle, damit vermittelst derselben dieser ewige Einforderer von Steuern, der Bauch, schwelgen könne (ὡς ἀν σοι δια των τοιουτων ὁ διηνεκης οὑτος φορολογος, ὁ γαστηρ, τρυφῃ)? dessen Bedürfniß Brod ist, das dem Leibe den Mangel wieder ersetzt. Du aber handelst nach Indien und giebst dich auf fremden Meeren den Gefahren preis und unternimmst jährliche Schifffahrten, damit du durch das von dorther

Eingeführte das Wohlleben steigerst, ohne zu bedenken, daß der Sinn für diesen Wohlgeschmack mit dem Gaumen aufhört. Auf ähnliche Weise gewährt das das Auge und den Geruch und den Geschmack Reizende nur einen kurzen und vorübergehenden Sinnengenuß; nur dadurch unterscheidet sich das durch den Gaumen Genossene, daß die Natur alles auf gleiche Weise in Gestank verwandelt.[32]) Siehst du nicht das Ende aller Leckerbissen? Siehst du nicht, was aus den Erzeugnissen der Kochkunst wird? Um das Brod bitte, weil du es zum Leben bedarfst; dieses herbeizuschaffen verpflichtete dich die Natur gegen den Körper; was aber nebenbei erfunden ist für die Schwelger, das ist aus der Saat des Unkrauts aufgewachsen. Die Saat des Hausherren (Matth. 13.) ist das Getreide und von dem Getreide kommt das Brod; die Leckerbissen sind aber das Unkraut, welches von dem Feinde unter das Getreide gesäet wurde. Diejenigen Menschen, die da aufhören nur für die nothwendigen Bedürfnisse zu sorgen, werden recht eigentlich erstickt, wie irgendwo die Schrift sagt, durch ihre Bemühungen um thörichte Dinge und bleiben ohne Frucht, indem die Seele sich fortwährend mit solchen Dingen beschäftigt. Etwas Aehnliches scheint mir Moses auf räthselhafte Weise anzudeuten (*δι' αἰνιγματων φιλοσοφειν*), indem er der Eva die Schlange als Symbol sinnlicher Genußsucht gegenüberstellt. Denn man sagt, daß dieses Thier, die Schlange, wenn sie den Kopf in eine Fuge, in welche sie hineinkriecht, gesteckt hat, nicht leicht mit dem Hintertheile von denjenigen, die es hindern wollen, herausgezogen werden könne, indem der Schuppenüberzug seiner Natur nach sich der Gewalt

32) Bei diesem und ähnlichen in Gregors und anderer Väter Religionsvorträgen uns begegnenden Beispielen scheint man weniger durch einen Hinblick auf das, was jene Zeit für decent hielt, Aufschluß zu erhalten, als durch die Bemerkung, daß die Kirchenväter oft absichtlich gegen den Ton der feineren Welt, den sie als ein Erzeugniß des Luxus ansahen, verstießen.

derjenigen widersetzt, die die Schlange herausziehen wollen; und daß, während das Hineinschlüpfen bei der Glätte der Schuppen ganz leicht ist, das Zurückziehen unmöglich wird, indem das Widerstreben der Schuppen es hindert. Die Schrift hat, glaub' ich, damit andeuten wollen, daß man die Lust, die sich in das Gehäge der Seele eindrängen will, gut bewachen müsse und von dem Gefüge des Lebens mit einmal entfernen; denn in diesem Falle möchte sich das menschliche Leben von thierischer Beimischung rein erhalten lassen. Denn wenn die Schlange der Lust einen Zugang zu uns gewonnen hat, so verbirgt sie sich, wenn die Harmonie des Lebens in uns aufgelöst ist, sehr leicht, und ist wegen ihrer Schuppen aus den Räumen des Gemüthes schwer zu entfernen. Hörst du aber von Schuppen, so denke bei diesem räthselhaften Worte an die veränderlichen Formen der Lust. Denn ein Thier ist die Begierde nach Genuß; die bunten und veränderlichen Gestalten des Genusses, die durch die Sinne in das menschliche Leben gelangen, sind aber die Schuppen der Schlange, gefleckt wie die verschiedenen Begierden. Wenn du also die Gemeinschaft dieses Thieres vermeiden willst, so hüte dich vor dem Kopfe, das ist, vor dem ersten Angriffe des Bösen. Darauf leitet das räthselhafte Gebot des Herren: sie wird deine Ferse fürchten und du sollst dich vor ihrem Kopfe hüten. Gewähre der Schlange, die in das Innere kriechen möchte und mit dem Haupte die ganze Masse nachzieht, den Eingang nicht! Bleibe bei den nothwendigen Bedürfnissen stehen; das Ersetzen des Fehlenden durch die jedem zu Gebote stehenden Nahrungsmittel sei das äußerste Ziel deiner Sorge für den Lebensunterhalt. Wenn aber der Rathgeber der Eva auch mit dir sich darüber zu unterhalten anfängt, was lieblich und süß ist, wenn du außer dem Brode nach dieser oder jener gewürzten Zukost strebst und deine Begierde auf diese Weise die Grenzen der nothwendigen Bedürfnisse übersteigt: dann wirst du erfahren, wie die Schlange im

Verborgenen nach und nach sich weiter hineinschleicht bis dahin, wo sie Habsucht wird (*τοτε ὀψει τον ἑρπυστην κατα το λεληθος προς πλεονεξιαν ἀκολουθως μεθερποντα*). Denn wenn sie von den nothwendigen Nahrungsmitteln erst zur Schlemmerei fortgekrochen ist, wird sie weiter gehen zu demjenigen, was das Auge reizt, und herrliche Gefäße begehren und liebliche Diener und silberne Sessel und weiche Kissen, glänzende und mit Gold durchwirkte Kleider, Prachtstühle, zierliche Tischchen, Bäder, Mischwannen, Kühlgefäße, Weingefäße, Leuchter, Rauchpfannen und dergleichen. Auf solche Weise nämlich schleicht sich die Leidenschaft der Habsucht in den Menschen hinein. Denn damit dergleichen Einrichtungen nicht fehlen, sind Einkünfte nöthig, durch welche das Gewünschte herbeigeschafft wird. So wird dieser und jener Thränen vergießen und jammern müssen, viele werden elend werden müssen, die das Ihrige verlieren, damit durch die Thränen jener diesem die Pracht der Tafel erhalten werde. Wenn aber die Schlange sich auch hierhin bewegt und den Bauch mit allem, was er wünscht, gefüllt hat, so zieht sie sich nach der Schwelgerei weiter zu den entehrendsten Leidenschaften. Damit also nichts von diesem Allen geschehe, so bestimmt er dem Leben das Nahrungsmittel des Brodes, für dich erstrebend denjenigen Genuß, der von der Natur selbst bereitet wird. Dieser ist vorzüglich ein gutes Gewissen, das dir das Brod würzt durch den Gedanken, es auf rechtmäßige Weise erworben zu haben. Und willst du der Kehle einen Genuß verschaffen, so möge der Mangel dir statt der Würze dienen, und um nicht eine Sättigung auf die andere folgen zu lassen und die Begierde durch Völlerei abzustumpfen, so mag deinem Mahle, das nach den Geboten Gottes eingerichtet ist, anstrengende Arbeit vorhergehen. In Schweiß und Anstrengung sollst du dein Brod essen. Erkennst du darin nicht die gleich zu Anfange von der heiligen Schrift empfohlene Würze? nur um dieses Bedürfniß zu befriedigen, laß deine Gedanken

thätig sein;*) aber nicht einmal bis so weit sorge die Seele ängstlich für die Nahrung; sondern sprich zu dem, der das Brod aus der Erde wachsen läßt, zu dem, der die Raben ernährt, der jedem Wesen seine Nahrung giebt, der seine Hand aufthut und alles Lebendige sättigt mit seinem Segen, zu diesem sprich: von dir habe ich das Leben, von dir komme mir, was ich zum Leben brauche. Du gieb mir das Brod, d. h., gieb, daß ich durch rechtliche Beschäftigung meinen Lebensunterhalt sammle. Denn wenn Gott die Gerechtigkeit ist, so hat derjenige von Gott nicht sein täglich Brod, der sich durch Uebervortheilung ernährt. Dann ist dein Gebet erhört, wenn dein Ueberfluß nicht von fremdem Gute genommen ist, wenn dein Gewinn nicht mit Thränen erkauft ist, wenn Niemand hungert, weil du satt wirst, wenn Niemand seufzt, weil du genießest; das Brod Gottes ist vorzüglich die Frucht der Gerechtigkeit, die Aehre des Friedens unvermischt mit der Saat des Unkrauts.**) Wenn du aber auf fremdem Boden pflügst und auf Ungerechtigkeit sinnst und mit falschen Handschriften den unrechtmäßigen Besitz dir sicherst und dann zu Gott sprichst: gieb mir mein täglich Brod; dann mag es wohl ein anderer sein, der dein Gebet erhören möchte, — Gott nicht. Denn die Frucht der Ungerechtigkeit bringt das feindliche Wesen hervor: wer Gerechtigkeit übt, empfängt sein Brod von Gott; wer Ungerechtigkeit baut, wird von demjenigen ernährt, der ungerechtes Wesen belohnt (*παρα του εὐεργετου της ἀδικιας σιτιζεται*, der Uebersetzer hat ohne Grund *εὑρετου* geändert). Prüfe also zuvor dich selbst, und so trage Gott deine Bitte

---

*) Sifanius übersetzt: imo vero huc usque animam sollicitudinibus panis illiges. Mir scheint in dem Satze ein *μη* ausgefallen zu sein.

**) *αὐτος κυριος εἰ της εὐχης, εἰ μη ἐξ ἀλλοτριων ἡ εὐπορια, εἰ μη ἐκ δακρυων ἡ προσοδος, εἰ οὐδεις ἐπι τῳ σῳ κορῳ ἐπεινασεν, εἰ οὐδεις ἐπι τῃ πλησμονῃ σου ἐστεναξεν, θεου ἀρτος μαλιστα ὁ τοιουτος ἐστι δικαιοσυνης καρπος, εἰρηνης ὁ ἀσταχυς, ἀμικτος και ἀμολυντος των του ζιζανιου σπερματων.* —

vor, wohl wissend, daß zwischen Christus und Belial keine Gemeinschaft ist. Wenn du Geschenke darbringst von unrecht erworbenem Gute, so ist deine Gabe Hundegeld und Hurenlohn (Deuteron. 23.); und wenn deine Weihgeschenke noch so prächtig sind, so wirst du doch den Propheten solche Darbringungen verwünschen hören. Was soll mir die Menge der Opfer? spricht der Herr; ich bin satt der Brandopfer und des Fettes der Lämmer, und das Blut der Stiere und Böcke mag ich nicht; das Rauchopfer ist mir ein Greuel. Und an einer andern Stelle heißt es, daß wer ein Schaaf opfere, gleich sei demjenigen, der einen Hund erschlage. Wenn du nun dein Brod vom Herrn empfangen hast, d. h. durch rechtliche Beschäftigung, so kannst du ihm auch von den Früchten der Gerechtigkeit die Erstlinge darbringen.

Schön ist aber auch der Zusatz „heute." Unser tägliches Brod, heißt es, gieb uns heute. In diesem Worte liegt noch eine andere Weisheit, die dich durch das, was du sprichst, belehrt, daß das menschliche Leben vergänglich ist.*) Nur die Gegenwart besitzt jeder, die Hoffnung auf die Zukunft ist ungewiß, wir wissen nicht, was der folgende Tag bringen wird. Warum mühen wir uns ab durch die Sorge um die Zukunft? Jeder Tag, sagt er, hat sein besonderes Böse, er meint aber unter dem Bösen das Uebel. Was denken wir ängstlich an den morgenden Tag? Der nun, der das „heute" zu beten befohlen hat, verbietet uns die Sorge für morgen, indem er dir durch jenes Wort nur dieses zuruft: der dir den Tag giebt, wird dir auch die Bedürfnisse desselben befriedigen. Wer läßt die Sonne aufgehen? Wer läßt das Dunkel der Nacht verschwinden? Wer zeigt dir den Strahl des Lichtes? Wer sorgt für den Umschwung des Himmels, daß über der Erde die Gestirne erscheinen?

*) Das Wortspiel in dem Satze: *τον ἀρτον γαρ, φησι, τον ἐπιουσιον δος ἡμιν σημερον, ἀλλη φιλοσοφια οὑτος ὁ λογος ἐστιν, ὡς ἀν μάθοις δι' ὡν λεγεις, ὁτι ἐφημερος ἐστιν ἡ ἀνθρωπινη ζωη* kann die deutsche Sprache nicht ausdrücken.

Bedarf derjenige, der dir dieses, das Bedeutendste gewährt, deines ängstlichen Mitwirkens, um deinem Leibe das Fehlende zu ersetzen? Was für Mühe wenden denn die vernunftlosen Thiere an, das eigene Leben zu fristen? Wo sind die Saatfelder der Raben? Wo die Vorrathshäuser der Adler? Ist nicht der göttliche Wille, der alles umfaßt, es allein, der allen ihren Lebensunterhalt reicht? Der Stier wenigstens oder der Esel oder ein anderes der vernunftlosen Wesen bildet sich ohne Unterricht seine Lebensphilosophie (*εἰτα βους μεν ἠ ὀνος ἠ ἀλλο τι των ἀλογων αὐτοδιδακτον την ἐκ φυσεως ἐχει φιλοσοφιαν*). Was er gerade braucht, besorgt er sich, um die Zukunft kümmert er sich nicht. Und wir bedürfen der Lehrer, um zu erfahren, wie wir dies vergängliche Leben des Körpers fristen sollen? Lassen wir uns nicht belehren durch fremdes Unglück? Lassen wir uns nicht wenigstens für das eigene Dasein Lehren geben? Was half jenem reichen Manne seine große Anstrengung, ihm, der, nichtigen Hoffnungen ergeben, niederriß, wieder aufbaute, sammelte, wieder verschwendete, der den Ertrag vieler Jahre in seiner nichtigen Hoffnung den Vorrathshäusern anvertraute? Zerstörte nicht e i n e Nacht jene trügerische Hoffnung, und zeigt, daß sie nichts gewesen, als ein thörichter Thörichtes erdichtender Traum? (*οὐχι μια νυξ πασαν ἐκεινην την ὀνειροπολουμενην ἐλπιδα διηλεγξεν, ὡς ματαιον τι ἐνυπνιον ἐπι ματαιῳ συμπεπλασμενον;*) Das Leben des Körpers bezieht sich nur auf die Gegenwart; das Leben, das wir erwarten, ist ein Eigenthum der Seele. Aber die Thorheit der Menschen irrt sich in dem Gebrauche eines jeden von beiden, indem sie das Leben des Körpers durch die Hoffnung weit ausdehnt, das Leben der Seele aber in den Genuß der Gegenwart herabzieht. Daher wird die Seele, die sich mit der Erscheinung beschäftigt, nothwendiger Weise der wahrhaften Zukunft entfremdet, und indem sie sich Vergängliches verspricht, kann sie sich dieses Dinges nicht bemächtigen und erlangt auch nicht jenes (*δια τουτο*

κατ᾽ ἀναγκην της οὐσης τε και ὑφεστωσης ἐλπιδος ἡ ψυχη περι το φαινομενον ἀσχολουμενη ἀλλιτριουται· τοις δε ἀστατοις δια των ἐλπιδων ἐπερειδομενη, οὔτε τουτου περικρατης γινεται και ἐκεινο οὐκ ἐχει). Lassen wir uns also durch diesen Rath belehren, um welche Dinge wir für heute und um welche für die Zukunft zu bitten haben. Das Brod gehört zum jetzigen Bedürfniß; das Himmelreich bezieht sich auf die künftige Seligkeit. Indem er aber Brod sagt, meint er jede körperliche Nahrung. Wenn wir um diese bitten, so ist dem, der das Gebet thut, offenbar das Bedürfniß der Gegenwart am Herzen; beten wir um ein geistiges Gut, so ist unser Gebet auf das Ewige und Unendliche gerichtet, auf das wir nach seinem Gebote vorzüglich sehen sollen, wenn wir beten, da mit dem Wichtigern auch das zuerst genannte Bedürfniß befriedigt werden wird. Betet, spricht er, um das Himmelreich und die Gerechtigkeit und alles dieses wird euch zufallen durch Christum Jesum unseren Herrn, dessen die Herrlichkeit ist und die Macht in Ewigkeit. Amen."

In der fünften Predigt behandelt Gregor die Bitten um Vergebung der Sünden, um Entfernung der Versuchung und Erlösung vom Uebel. Ueber die beiden letzten Bitten spricht er also: „Welches, meine Brüder, ist die Bedeutung dieser Worte? Der Herr scheint mir den Schlechten (*τον κακον*) auf verschiedene und mannigfaltige Weise zu benennen, indem er es nach Verschiedenheit desjenigen, was gerade als ein Schlechtes wirkt, mit anderen und wieder anderen Namen bezeichnet, Teufel, Beelzebub, Mammon, Fürst der Welt, Menschenmörder, den Bösen, den Vater der Lüge und dergleichen. Einer von den Namen des Schlechten ist nun vielleicht auch „Versuchung," und die Zusammenstellung der Worte bestätigt uns diese Ansicht. Denn nachdem er gesagt hat: führe uns nicht in Versuchung, fügt er die Befreiung vom Bösen hinzu, wie wenn er dasselbe durch zwei Worte gäbe. Denn wenn derjenige, welcher nicht in Versuchung

geräth, dem Bösen nicht unterworfen ist, so gehört nothwendiger Weise derjenige dem Bösen an, der in Versuchung kommt. Also bedeuten hier die Versuchung und der Böse eines und dasselbe. Welches Gebot enthält nun die in diesem Theile des Gebetes enthaltene Lehre? Sie enthält das Gebot, die weltlichen Dinge zu meiden, wie er an einer anderen Stelle zu den Schülern sagt: die ganze Welt liegt im Bösen. Wer sich also vom Bösen befreien will, muß sich aus der Welt zurückziehen. Denn die Versuchung würde die Seele nicht fassen können, wenn sie nicht den gierigen Menschen an dem bösen Angelhaken das weltliche Leben wie einen Köder entgegenhielte. Deutlicher wird uns aber der Gedanke noch durch andere Beispiele werden. Gefahrvoll ist oft beim Sturme das Meer, aber nicht für diejenigen, die ferne von demselben wohnen. Zerstörend wirkt das Feuer, aber nur auf den Stoff, den es ergreift. Verderblich ist der Krieg, aber nur für denjenigen, der im Treffen steht. Wie nun derjenige, der das Unglück des Krieges fürchtet, betet, er möge nie hineingezogen werden; wie wer das Feuer fürchtet, nicht hineinzugerathen betet; wer vor dem Meere Angst hat, betet, er möge nicht in die Gefahr des Schiffbruchs gerathen: so möge auch derjenige, der den Angriff des Bösen fürchtet, darum beten, daß er ihm entgehe. Da nun aber, wie wir vorher bemerkt haben, die heilige Schrift sagt, daß die Welt im Bösen liege, und da die Gelegenheiten zur Versuchung im weltlichen Leben dargeboten werden, so betet derjenige, der vom Bösen befreit zu werden wünscht, schön und zweckmäßig um die Entfernung der Versuchung. Denn keiner wird den Angelhaken verschlucken, der nicht in seiner Begierde den Köder ergriffen hat. Beten aber auch wir, indem wir aufstehen, zu Gott: führe uns nicht in Versuchung, d. h., in das gefährliche Leben (*εἰς τα του βιου κακα*), sondern befreie uns von dem Bösen, der in dieser Welt herrscht; von dem uns erlösen möge die Gnade Christi, dessen, wie des Vaters und heiligen Geistes,

die Kraft und die Herrlichkeit ist, jetzt und immer und in Ewigkeit (*νυν και ἀει και εἰς τους αἰωνας των αἰωνων*). Amen."

Ueber das letzte Decennium Gregors sind die Nachrichten sehr sparsam. Das Ansehn, dessen er in der christlichen Kirche des Morgenlandes im Allgemeinen genoß, ward in seiner nächsten Umgebung geschmälert. Nach des Basilius Tode hatte den erzbischöflichen Stuhl von Caesarea ein gewisser Helladius bestiegen, der jede Mißhelligkeit zwischen den Geistlichen noch zu steigern suchte, um dann als Schiedsrichter auftreten zu können, und dessen Ehrgeiz Niemanden duldete, der neben ihm eine gewisse selbstständige Stellung zu behaupten suchte.*) Anfangs wollte Gregor denjenigen nicht Glauben schenken, welche ihm die von Helladius über ihn ausgestreuten Verläumdungen hinterbrachten. Als sich endlich die Zeugnisse häuften, versuchte Gregor durch Sendschreiben an benachbarte Bischöfe, dieselben zur Beilegung des Mißverständnisses zu bewegen.[33]) Er fürchtete, wie es scheint, im hohen Alter durch die Ränke des Helladius wieder auf einen Kampfplatz hinausgelockt zu werden, den er als Mann nicht einmal glücklich betreten. Er wußte sehr wohl, daß er zu einfach war, um sich mit Gewandheit in den Irrgängen des öffentlichen Lebens bewegen zu können. Die Nachlässigkeit der nächsten

---

*) Gregorii Nazianz. ep. 225. s. auch Tillemont mem. eccl. IX. p. 246.

33) Ueber den Ausgang dieses Streites fehlen alle Nachrichten, über die Zeit desselben giebt es nur wenig begründete Muthmaßungen, s. ep. ad Flavianum. Gr. Nyss. opp. III. p. 645. Wenn das hier erwähnte, zum ersten Mal gefeierte Märtyrerfest den Bruder unsers Gregor, den Bischof Peter v. Sebaste betraf, so kann der Streit wohl nicht früher, als im Jahre 393 stattgehabt haben. Auch nicht später, wenn die Angabe im Texte des Balsamon (schol. in canones. Paris 1620.) p. 761 richtig, der einen gewissen Palladius als Erzbischof von Caesarea in Cappadocien an dem Constantinopolitanischen Concil vom Jahre 394 Theil nehmen läßt. Aber das Todesjahr des Petrus v. Sebaste ist nicht bestimmt, und des Baronius Vermuthung, daß man statt Palladius, Helladius lesen müsse, wird durch Zonaras unterstützt. —

Geistlichen ließ den Helladius in seinen Schmähungen indessen immer unverschämter werden, und trug gewiß nicht wenig dazu bei, die letzten Tage des Nysseners zu trüben.

Noch einmal erscheint uns Gregor im Jahre 394 bei der in Constantinopel veranstalteten Zusammenkunft vieler der ausgezeichnetsten Theologen des Orients unter dem Vorsitz des Nectarius von Constantinopel. Eine Anerkennung des hohen Verdienstes, das sich Gregor um die Vertheidigung der Orthodoxie erworben, scheint es zu sein, daß die Unterschrift des Bischofs von Nyssa zwischen denen der Metropoliten von Caesarea und Iconium steht, und es ist auf diese Weise erfüllt, was Basilius vorhersagte, als er seinem Bruder das Bisthum übertrug, er werde dem bisher unbedeutenden Flecken einen Namen geben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Rufin, der damals allmächtige praefectus praetorio des Orients, die berühmtesten Geistlichen in diesem Jahre versammelt habe, damit sie durch ihre Gegenwart die Einweihung der von ihm erbauten großen Kirche der Apostel in der Vorstadt Chalcedon verherrlichten. Bei dieser Gelegenheit scheint Gregor die Rede gehalten zu haben, die wir unter der Ueberschrift *εἰς την ἑαυτου χειροτονιαν* (II Tom. 40—47 p.) besitzen. Die ganze Rede durchweht ein sanfter Geist des Friedens; die tiefe Wehmuth über die Ketzer, die des Segens des Geistes verlustig gehen, geht nur hin und wieder in das letzte Auflodern des verwehten Feuereifers über.

Wir schließen mit den Worten, mit denen Tillemont (IX. p. 269.) über den Nyssener urtheilt: Autant en effet, qu'on peut juger de lui par ses écrits, c'étoit un esprit doux, bon, facile, qui avec beaucoup d'élevation et de lumière, avoit néanmois beaucoup de simplicité et de candeur, qui aimoit plus le repos, que l'action et le travail du cabinet, que le tumulte des affaires, qui avec cela étoit sans faste, disposé à estimer et à

louer les autres et à se mettre à dessous d'eux. Mais quoiqu' il ne cherchât que le repos, nous avons vû, que son zele pour ses freres l'avoit souvent engagé à de grands travaux et que Dieu avait honoré sa simplicité en le faisant regarder comme le maitre, le docteur, le pacificateur et l'arbitre des églises.

Gregors polemische Versuche.

Polemik.

Die Polemik ist diejenige theologische Wissenschaft, die zuerst durch Aufgeben des freien Standpunktes, der ihr zukommt, dann durch die übertriebenen Ansprüche, welche sie auf dem untergeordneten Standpunkte machte, den sie eingenommen, die verschiedenartigsten Verkehrtheiten veranlaßt und begünstigt hat. Sie steht ihrer Bestimmung nach zwischen dem Positiven, das sich in jeder Kirche findet, und dem Rationalen, das als Reich des Gedankens dem Wirklichen, als das Gebiet des Allgemeinen dem Besonderen gegenübersteht, in der Mitte. Sie gehört eigentlich der Spekulation an und sieht in dem empirisch Gegebenen nur die Verwirklichung einzelner Gestalten, die sie als möglich bezeichnet. Wenn aber das Mögliche realisirt wird, wenn der Gedanke in die Wirklichkeit tritt, geschieht es nie ohne Verlust. Aus demselben Grunde, aus welchem Kant nur metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre geben zu können überzeugt war, kann auch die Polemik, als Theil der philosophischen Theologie, nie zur Vollendung gelangen: denn sie beruht auf der Voraussetzung der vollständigen Eintheilung der empirisch gegebenen Gestaltungen des religiösen Lebens, indem sie die Krankheitszustände dieser Erscheinungen aufzusuchen unternimmt. Da aber das Empirische durchaus keine vollständige Eintheilung zuläßt, sondern hier nur von einer größeren oder geringeren Annäherung die Rede sein kann, so wird man nie über die Anfangsgründe der polemischen Wissenschaft hinauskommen. In dieser Resignation liegt aber zugleich die Freiheit der genannten Wissenschaft. Sie ist nicht den

Ueberzeugungen einer kirchlichen Gemeinschaft dienstbar; sie nimmt ihren Standpunkt im Gegentheil außer einer jeden und über allen. Diese Höhe der Betrachtung finden wir aber nirgend, wenn wir die Geschichte der polemischen Bemühungen der Christen befragen, und wir deuteten mit dem am Anfange gebrauchten Ausdrucke „Aufgeben des freien Standpunktes" deshalb auch keinen besonderen geschichtlichen Moment an, in welchem die Wissenschaft von ihrer früheren Höhe herabgesunken, sondern das Verhältniß, in welchem die ersten Spuren der Polemik in der ältesten christlichen Kirche zu der Idee dieser Wissenschaft stehen. Man kann kaum sagen, daß in jenen Zeiten bereits der Anfang gemacht sei, die Wissenschaft von den Zufälligkeiten des Lebens zu befreien. Trotz dieser Einseitigkeit, die mit der untergeordneten Stellung der Wissenschaft nothwendig verbunden war, und, möchte man hinzusetzen, eben wegen derselben, waren die Ansprüche der Polemik die ausschweifendsten. Es giebt nur eine religiöse Wahrheit, das Christenthum enthält diese religiöse Wahrheit, außer der katholischen Kirche giebt es kein Christenthum: das waren die Sätze, die stillschweigend bei jeder Polemik vorausgesetzt wurden und die man sich so sehr über jeden Zweifel erhaben zu denken gewohnt war, daß man sie selten ausdrücklich erwähnte, noch seltener auf irgend eine Weise zu unterstützen bemüht war. Durch die Auseinandersetzungen, welche der Reformation folgten, wurde die erste Veranlassung gegeben, die Polemik zu der Würde einer Wissenschaft zu erheben. Hiemit soll keineswegs behauptet werden, die Polemik der Protestanten zum Unterschiede von der der Katholiken habe sich bestimmter Principien bemächtigt und durch die Ausführung derselben eine Wissenschaft erzeugt; vielmehr kam bei den Anhängern Luthers zu der bisher herrschenden Einseitigkeit noch eine sonderbare Inconsequenz, die man in neuerer Zeit erst eingesehen. Die Inconsequenz bestand darin, daß man, wie wenn es keinen geschichtlichen Zusammen-

hang gäbe, die vier ersten Jahrhunderte von den nachfolgenden trennen zu können wähnte, an der Gesundheit jener nicht zweifelte, die Krankheit dieser aber für ausgemacht hielt; und die neueren protestantischen Theologen sind darin folgerechter gewesen, daß sie das Zeugniß der Rechtgläubigkeit, das Luther und seine Zeit der ältesten christlichen Kirche ertheilte, gleichfalls als ungültig ansahen. Die Einseitigkeit aber, die wir in der Polemik der Katholiken bemerkten, ging auf die polemischen Bestrebungen der Lutheraner über, welche mit ihren Gegnern darin übereinkamen, daß es nur eine religiöse Wahrheit gebe und daß dieselbe in der christlichen Offenbarung enthalten sei; und sich nur darin von ihnen unterschieden, daß sie fortfuhren: diese christliche Offenbarung haben in den ersten 15 Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung einzelne Sekten, die man mit großem Unrecht ketzerisch genannt, darauf die Protestanten besessen. Nicht durch die Protestanten des 16ten und 17ten Jahrhunderts also, sondern allein durch die mannigfachen Berührungen, in die zwei große christliche Kirchengemeinschaften traten, durch die Gewohnheit, die Gegner gleichfalls Christen zuerst nennen zu hören, dann dafür zu halten, geschah es, daß die Polemiker der folgenden Zeiten sich hin und wieder nach Principien umzusehen anfingen. Die Unbefangenheit des Urtheils, die zu unserer Zeit die polemischen Bestrebungen bald mehr, bald weniger auszeichnet, bei Gregor v. Nyssa erwarten, hieße den Gang der geschichtlichen Entwickelung nicht kennen; sie aber in der Betrachtung der von ihm polemisch behandelten Lehren aufrichtig zu behaupten suchen, ist der Dank, den wir den Leistungen unserer ausgezeichnetsten Theologen auf diesem Gebiete schuldig sind. Zur besseren Verständigung über dasjenige, was bei der Polemik des Nysseners zur Sprache kommen wird, schicken wir einige Bemerkungen über das Wesen der Häresie voraus.

Wie die verschiedenen Gestaltungen des Staates zur Idee desselben, so verhalten sich die verschiedenen Glau-

bensweisen zur Idee der religiösen Wahrheit. Wie man nicht sagen kann, die Idee des Staates oder der Religion sei vor den verschiedenen Nachbildungen dieser Formen der Menschheit dagewesen, eben so wenig mag man hoffen, daß sie nach einer langen Reihe von vorbereitenden Versuchen dasein werden: die Ideen sind überhaupt nicht da oder dort, sie sind nur schlechthin. Wer in Betrachtung bürgerlicher Verhältnisse alt geworden, lächelt über die süße Selbsttäuschung des Jünglings, der von dem besten Staate träumt; so beneidet derjenige, welchen die Geschichte der Religionen mit den Erfahrungen von Jahrtausenden vertraut gemacht hat, den Schwärmer nicht, der die göttliche Wahrheit, in deren Besitze er sich wähnt, der ganzen Welt mittheilen möchte. Als in die Stelle des ersten kindlichen Glaubens ein anderer trat, bildete der Mensch den Gedanken der Religion und diese Handlung begleitete die Täuschung, er habe den wahren Glauben gegen den falschen eingetauscht. Die Eigenliebe machte den nackten Begriff zu einem Ideal und sich zum Besitzer desselben. Von den undankbaren Schülern empfingen jene, die sich noch mit der Gottheit verbunden gefühlt hatten, ohne diesem Verhältniß einen Namen zu geben, den Begriff der Religion, und der Streit, wer die wahre Religion besitze, fing an, als sie die Anmaßung, die sie des alten Besitzes berauben wollte, unerträglich fanden. Der Streit wird so lange währen, als man sich nicht von der Ueberzeugung, nur Einer könne sie besitzen, frei gemacht haben und eingesehen haben wird, daß jeder in seiner Glaubensweise unendlich mehr besitze, als dasjenige ist, was er zum Ideal erhoben hat, die reine Religion. Sie ist ein Gedankending, nichts Wirkliches, des Strebens, das Jahrtausende hindurch die Menschen, wenn sie sich nicht über sich selbst getäuscht, darauf verwendet, nicht werth. Was alle besitzen, was alle in gleichem Maaße stets besessen haben, die Idee, der Begriff der Religion wird dann aufhören das Ideal zu sein, wonach die Menschen streben, der Traum von

der Perfektibilität der Religion im Allgemeinen wird der Geschichte angehören. Wir würden aber dagegen protestiren müssen, wenn man meinte, wir hätten mit dem Gesagten die oft wiederholte Polemik gegen diejenigen, die sich Bekenner der natürlichen Religion nennen, wieder aufnehmen wollen, wie es aus einem Mißverständnisse diejenigen zu thun pflegen, die den Werth des Individuellen hervorzuheben streben. Schleiermacher, dessen würdiges Denkmal die Religiosität unserer Zeit ist, sagt in dem Buche, durch welches er dieselbe zurückführte, in seinen Reden über Religion: „Zeiget mir doch unter ihren Bekennern auch eine so große Mannigfaltigkeit stark gezeichneter Charaktere! denn ich muß gestehen, selbst konnte ich unter ihnen dergleichen niemals finden; und wenn ihr rühmt, daß diese Art der Religion ihren Anhängern mehr Freiheit gewähre, sich nach eigenem Sinne religiös zu bilden, so kann ich mir nichts anderes darunter denken, als, wie wenn das Wort oft so gebraucht wird, auch ungebildet zu bleiben, die Freiheit von jeder Versuchung, nur überhaupt irgend etwas Bestimmtes zu sein, zu sehen und zu empfinden." — „Und wenn die Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine, denn nur lose, unzusammenhängende Regungen verdienen den Namen nicht. Erinnert euch, was die Dichter von einem Zustande der Seelen vor der Geburt reden: wenn sich eine solche gewaltsam wehren wollte, in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht Dieser und Jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt; diese Polemik gegen das Leben ist die Polemik der natürlichen Religion gegen die positiven und dies ist der permanente Zustand ihrer Bekenner." Dies kann nur in so fern darauf Anspruch machen, Wahrheit zu enthalten, als es in einer Rede steht, welche gegen Menschen gerichtet war, die unter dem Vorwande, Bekenner der natürlichen Religion zu sein, den religiösen Indifferentismus im Allgemeinen begünstigten. Sieht man aber von dieser besonderen Beziehung ab, so können von dem

Standpunkte aus, den wir eingenommen, weiter keine Einwendungen gegen das System des Theismus erhoben werden, so lange dasselbe nicht gleichfalls zu der Einseitigkeit hinabsinkt, den reinen Begriff der Religion sich allein zu vindiciren, sondern sich neben andern individuellen Gestaltungen, als eine eben so individuelle begreift. Dies führt uns darauf zurück, daß man nicht sagen könne, die eine Religion habe darin vor der andern einen Vorzug, daß sie sich dem Begriffe, der Idee religiöser Wahrheit mehr nähere, sie wohl gar erreiche, da sie in dieser Beziehung alle gleichstehen; daß man im Gegentheil das Besondere einer jeden viel höher, als diese sogenannte Annäherung zum reinen Begriffe zu stellen habe. Es könnte scheinen, als wollten wir den Vorzug einer Religion vor der andern in dem Besonderen suchen, womit die nackte Idee umkleidet erscheint: aber auch dies ist nicht unsere Ansicht. Denn jede Glaubensweise in ihrer besonderen Gestaltung ist gegeben durch die Eigenthümlichkeit dessen, dem sie angehört, so daß in dieser Beziehung derjenige, welcher von seinem Standpunkte aus alle Uebrigen zu bekehren sucht, dem Mongolen ähnlich wäre, der die der Caucasischen Race angehörenden Menschen für häßlich erklären wollte, statt zu sagen, daß sie ihm nicht gefallen, oder dem Bewohner des Nordens, der den Schöpfer wegen des glühenden Sandes der Wüste tadeln wollte, statt zu bekennen, er habe die Beziehungen noch nicht finden können, in denen dieser Theil der Natur zum Ganzen stehe. Es kann nichts leichter sein, als nachweisen, daß eine Religion sich zu den übrigen verhalte, wie das Resultat zu einer langen Reihe von Entwickelungen, die es vorbereitet haben: aber eben die Geschichte, die der Ansicht von der stufenweisen Emporbildung religiöser Wahrheit dient, gewährt Bestätigungen für die Ueberzeugung, daß in dem Besondern einer jeden Religion, das ist in der die Beziehung des Menschen zu Gott darstellenden Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur der Vorzug einer Glaubensweise vor

einer andern nicht gesucht werden dürfe. Ich glaube, man würde von den gebräuchlichen dogmatischen Bestimmungen über die Folgen des Sündenfalls nicht sehr abweichen, wenn man dieselben unter dem Begriffe menschlicher Einseitigkeit zusammenfassen wollte. Vergleicht man die Bildung unserer Zeit mit der Bildung in dem Kindesalter der Völker, so hat erstere zuvörderst eine bei weitem größere Breite und zwar deshalb, weil die verschiedenen Richtungen, die früher, unentwickelt, ein Geist umfaßte, nun auseinandergetreten sind und jede von ihnen ein eigenes Leben führt. Wenn dies eigene Leben nur nicht so oft ein isolirtes und darum verkehrtes wäre, so daß man wohl noch sagen kann, es lasse sich bei einem ganzen Volke die Vielseitigkeit des Geistes nachweisen, dies aber bei einem einzelnen Individuum schwer zu leisten ist. Wer kann aber bestimmen, ob derjenige gewinne, der Bildung gegen Vielseitigkeit eintauscht? Ferner darf man nicht gerade ein Freund einer rein verständigen Ausbildung sein, um anzuerkennen, daß diese Seite des menschlichen Geistes in den letzten funfzig Jahren Fortschritte gemacht, wie man sie vor hundert noch nicht ahnen konnte. Wem wären aber die Klagen, die man nicht unter der Rubrik: ewige Unzufriedenheit des Menschen mit seinen Leistungen, als unbegründet abweisen darf, die Klagen über den Mangel an Herz, an Begeisterung unbekannt? Und wenn einige Philosophen auch nicht Anstand genommen haben, sich in dem Ausdrucke „der Brei des Herzens, der Freundschaft und Begeisterung"*) als den reinen Gedanken darzustellen, so möchte doch damit noch nicht ausgemacht sein, daß ein Gewinn sei, wenn man das Gefühl gegen den Verstand weggiebt. Es ist mit den verschiedenen Religionen, wie mit den verschiedenen Formen des bürgerlichen Lebens. Wie Demokratie, Monarchie u. s. w. Verwirklichungen des Begriffs des Staates sind, welche sich durch die

*) Hegels Werke. B. VIII. S. 11.

Besonderheiten der Völker, denen sie angehören, zu dieser Verschiedenheit gebildet haben: so sind Polytheismus, ethischer und physischer Monotheismus u. s. w. Formen der religiösen Wahrheit, deren Verschiedenheit in der Eigenthümlichkeit derjenigen Völker ihren Grund hat, welche sie in sich erzeugt haben. Von dem Verhältniß eines größeren oder geringeren Werthes derselben kann von dem philosophischen Standpunkte aus nicht gesprochen werden: Die Eigenliebe sichert jeder Form, wie des bürgerlichen Lebens, so der religiösen Wahrheit so viele Vertheidiger, als sie Bekenner zählt.

Jener Täuschung, nach der man eine Glaubensweise, die nichts als den reinen Begriff der Religion enthielte, für möglich hält, ja, was noch sonderbarer ist, für wünschenswerth, steht die Wahrheit entgegen, daß jeder seine besondere Religion habe und daß es allgemeine Formen eigentlich nicht gäbe. Es ist nicht nöthig, hierüber weitläufig zu sein — da diese Zeilen nicht darauf Anspruch machen, eine Ansicht zu begründen, sondern nur die unten folgenden Urtheile über die polemische Thätigkeit Gregors einzuleiten, — es genügt, auf Pflanzen und Thiere hinzuweisen und dasselbe Recht zur Eintheilung, das durch die die Unähnlichkeit weit überwiegende Aehnlichkeit uns gegeben wird, auf die verschiedenen Religionen der einzelnen Menschen anzuwenden. Diese Mitte zwischen der nackten Allgemeinheit des Begriffs, dessen Identität in der hinzutretenden Fülle von Bestimmungen so zu sagen verschwindet, und der concreten Einzelnheit, deren Aehnlichkeit mit andern mehr, als ihre Verschiedenheit sichtbar ist, ist es, die wir im Auge behalten, um auf dieser Linie die mannigfachen Gestaltungen religiöser Wahrheit und Gemeinschaft zu ordnen. Woher werden wir aber ein Princip der Anordnung nehmen, da das teleologische, dessen man sich bisher gewöhnlich bediente, von philosophischem Standpunkte aus uns nicht anwendbar scheint? Wenn die psychische Anthropologie die Naturgeschichte der Seele ist, die nicht nur die verschiedenen Richtungen

des geistigen Lebens bezeichnet, sondern auch die gegenseitige Beziehung derselben behandelt und nachweiset, wie sie in einander übergehen, so werden wir in ihr das Princip zu suchen haben. Wir werden bei der Zusammenstellung der verschiedenen Glaubensweisen, wenn wir uns an die aus der psychischen Anthropologie zu entnehmenden Eintheilungsgründe halten, nicht mehr auf die in äußerster Ferne schwebende Idee der Religion Rücksicht nehmen und jeder wirklichen Religion ihren Platz bestimmen, je nachdem sie der Idee sich um einen Schritt genähert, oder entfernt; sondern wir werden eine jede Form religiöser Wahrheit und Gemeinschaft aus der Natur des menschlichen Geistes begreifen, ihre Genesis und ihr Verschwinden nach den Gesetzen dieser Natur zu beobachten haben. Es wird nun auch von diesem Standpunkte aus wieder versucht werden können, über den absoluten und relativen Werth dieser oder jener Religion zu entscheiden; das wird aber der Vortheil sein, dessen wir uns bei unserer Ansicht erfreuen zu können glauben, daß die Werthschätzung nach den Principien der allgemeinen Culturgeschichte wird unternommen werden müssen, und auf diese Weise die Betrachtung der Religion, welche die Theologen bisher gewissermaßen sich allein vindiciren zu können meinten, wieder eine innigere Verbindung mit der Philosophie und Geschichte einzugehen gezwungen sein wird. Sollen wir aber aufrichtig unsere Ansicht bekennen, so sind wir der Meinung, daß die Kräfte der Denker bei den Versuchen, den einzelnen Religionen einen gewissen Werth beizulegen, nur verschwendet werden können. Denn einmal ist der Nutzen solcher Forschungen nicht abzusehen, da es sich von selbst versteht, jeder werde — jene Forschungen mögen ausfallen wie sie wollen — die durch Gewohnheit bei ihm eingewurzelte, oder in heiliger Begeisterung ergriffene Religion, nach wie vor für die beste halten. Dieses wäre aber etwas Nebensächliches; denn die Wissenschaft arbeitet nicht eines gewissen Nutzens wegen. Was aber das

Wichtigere ist: diese Untersuchung würde auch nie gelingen können, da jeder Denker auch zugleich Anhänger einer bestimmten Religion ist (als solche betrachten wir, wie früher bemerkt, auch die sogenannte natürliche Religion), und sich von den Einflüssen derselben auf keine Weise wird frei erhalten können. Ueber den Werth der verschiedenen Religionen würden wir uns also bei jener Untersuchung über den Ursprung, den Fortgang und das Verfließen der einzelnen Religionen in andere gar keine Frage aufwerfen. Wir würden uns nur über das Verhältniß der einzelnen Religionen zu den einzelnen Bildungsstufen der Menschheit, über die möglichen Uebergänge und Verschmelzungen der einzelnen Religionsformen in einander und mit einander zu verständigen suchen und auf diese Weise eine Geschichte der Religionen erstreben. Freilich wird das Wort Geschichte auf diese Weise eine Wissenschaft bezeichnen müssen, und zwar eine Wissenschaft, die dem allgemeinen Charakter der Philosophie weit näher steht, als die Dogmatik.*)

Wir haben von verschiedenen Formen der religiösen Wahrheit und Gemeinschaft gesprochen, die dadurch entstehen, daß ein Gedanke als ein bestimmter Typus in einer Religion vorherrschend erscheint und die übrigen entweder entfernt oder sich unterordnet, oder nach sich auf eine gewisse Weise modificirt. Je nachdem die Einheit oder die Vielheit, die Freiheit oder die Natur, das Aeußere oder das Innere an die Spitze tritt, erscheinen die Religionen z. B. monotheistisch oder polytheistisch, ethisch oder physisch, plastisch oder mystisch. Die monotheistische Form selbst aber, wie jede andere, wird wieder, so zu sagen, eine verschiedene Farbe annehmen können, je nachdem mit dem Hauptgedanken, der die bestimmte Form bildet, die andern, so viele deren im Ge-

*) Steffens hat in dem Werke „unsere Zeit" das Wort Geschichte in dieser Bedeutung genommen; ich weiß aber nicht, ob es noch seine Ansicht ist.

dirte religiöser Wahrheit und Gemeinschaft von Bedeutung sind, in Verbindung treten. Um nur bei den wenigen Kategorien stehen zu bleiben, die wir beispielsweise angeführt haben, so leuchtet ein, wie die monotheistischen Religionen entweder ethisch oder physisch, bald plastisch, bald mystisch sein werden. Fügen wir noch hinzu, daß diese Elemente in den verschiedensten Graden mit einander gemischt erscheinen können, so ist der Reichthum der Combinationen, die theils wirkliche Religionsarten, theils solche darstellen, die noch die Verwirklichung erwarten, kaum zu übersehen. Im Umkreise jener Hauptformen bilden sich sonach wieder verschiedene Gestaltungen, die darin mit einander übereinkommen, sich jener Hauptformation unterzuordnen, die aber durch die Bedeutung und Stellung der jenem Typus der ganzen Gattung beigegebenen Gedanken von einander abweichen. Eine besondere Eigenthümlichkeit der zum Haupttypus hinzutretenden Gedanken ist aber noch nicht berührt. Dieselben können ja dazu dienen, den Gedanken, welcher der ganzen Form den Charakter aufdrückt, in besonderem Grade hervorzuheben, sie können denselben aber auch zu verdrängen drohen. Diese Gefahr, daß eine Religionsform ihren Charakter verliere, ist vorhanden, wenn in einer ethischen oder plastischen Religionsweise sich physische oder mystische Elemente vordrängen. Auf solche Weise wird durch Zusammenstellung derjenigen Nebengedanken, die einen Hauptgedanken, das charakteristische Merkmal einer gewissen Form begünstigen oder gefährden, dargelegt werden können, wie man sich den Culminationspunkt einer gewissen Form und ihr langsames, durch die verschiedensten Uebergänge mögliches Verschwinden zu denken hat. Alles dieses, was eigentlich bisher nur auf die großen universalhistorischen Religionsformen bezogen wurde, diese langsame Emporbildung zu einem eigenthümlichen neuen Charakter, das kurze Verweilen auf der höchsten Stufe, welche den Typus am vollkommensten ausdrückt, der allmählige Uebergang in eine neue Bildung, wiederholt

sich in engeren und weiteren Kreisen. Die künstlichsten und, wenn nur erkennbaren, gewiß lehrreichsten Zusammensetzungen finden sich im Geistesleben des Individuums, in den Uebergängen, die die verschiedenen Bildungsstufen desselben verbinden. Diese Betrachtung führt uns wieder auf eine Werthbestimmung im Gebiete religiöser Wahrheit und Gemeinschaft. Wenn nämlich eine monotheistische Glaubensweise durch solche Gedanken, die sie vorzugsweise in ein helles Licht stellen und jedes polytheistische Element zurückdrängen, unterstützt, zur vollkommensten Darstellung ihres Charakters gekommen ist, so wird man sagen können, daß diejenigen Darstellungen der Glaubensweise, die die Genesis derselben umfassen, und ebenso diejenigen, die ihren Uebergang in eine andere zeigen, im Vergleich mit jener das eigenthümliche Wesen der monotheistischen Glaubensweise am reinsten wiedergebenden Darstellung untergeordnet genannt werden müssen. Hieraus folgt, daß wir nur gegen diejenigen streiten, die derselben Form anzugehören vorgeben, die wir als die unsere bekennen, nie gegen diejenigen, welche es zugeben, eine andere Religionsform zu repräsentiren. So giebt es wohl eine Polemik der Christen gegen einander (wiewohl gewöhnlich nur eine der katholischen gegen die protestantischen Christen rc.); daß aber die Christen gegen Heiden und Juden polemisiren, ist nicht denkbar.

Die Häresien sind nichts anderes, als diese Communicationslinien, welche die verschiedenen Gestaltungen religiöser Wahrheit und Gemeinschaft mit einander in Verbindung setzen und zu einander hinüberleiten. Sie können, den bisherigen Bemerkungen nach, doppelter Natur sein. Entweder werden sie auf die frühere Bildung, aus der die neue Form hervortrat, zurückweisen und somit die entstehende Glaubensweise auf diejenige, der sie ihr Dasein verdankt, zu reduciren streben; oder sie werden auf die Zukunft hinweisen und die Religionsform, in deren Umfange sie entstanden, in eine andere

fortzubilden unternehmen. Durch die eben gebrauchten Ausdrücke: reduciren und fortbilden, könnte vielleicht ein Mißverstand veranlaßt werden, den wir zu verhindern suchen müssen. Es könnte nämlich scheinen, daß wir diejenigen Häresien, die einen Rückschritt, eine Reaktion darstellen, ungünstiger zu beurtheilen gesonnen sind, als diejenigen, die die Formationen der Zukunft andeuten und weissagend auf die nachfolgenden Offenbarungen des Höchsten hinweisen. Dies wäre aber offenbar nur unter der Voraussetzung, daß das Neue zugleich Fortschritt sei, mehr, als Schein; und es kann, wenn jene Voraussetzung nicht stattfindet, von einem günstigen Urtheil über die Häresien nie die Rede sein, von einem ungünstigen über alle Häresien aber insofern, als keine von ihnen den Culminationspunkt irgend einer Form der religiösen Wahrheit und Gemeinschaft bezeichnet. Denn so lange eine Glaubensweise häretisch ist, steht sie als subjektiv dem vollkommen ausgeprägten Typus des kirchlichen Systems, aus dem sie entstanden, als der objektiven Wahrheit entgegen.

Denken wir uns das Glaubenssystem als etwas Fertiges und die kirchliche Gemeinschaft als den Besitzer, so erklärt sich daraus das feindliche Verhältniß, in das jede Häresie mit der Religionsform, aus der sie entstanden ist, tritt: denn sie unternimmt es, den sichern Besitz dem Eigenthümer streitig zu machen. Jede Häresie ist, wenn sie entsteht, einer bitteren Beurtheilung ausgesetzt, da sie die Menschen aus ihrer sorglosen Ruhe aufstört. Früher tadelte unser Urtheil alle Häresien auf gleiche Weise, insofern sie nie das Ideal einer bestimmten Form religiöser Wahrheit und Gemeinschaft, sondern nur immer die Auflösung des einen und die Ahnung des andern darstellen: jetzt nehmen wir einen andern Standpunkt ein, von welchem aus alle Häresien auf gleiche Weise lobende Anerkennung verdienen. Fassen wir nämlich den Geist als diejenige Substanz auf, in welcher der Tod am meisten vom Leben verdrängt erscheint, der die größte

Beweglichkeit eigenthümlich; so ist Alles der Auszeichnung werth, was die Ruhe verhindert zur Herrschaft zu gelangen und Bewegung fördert. Insofern demnach die Häresien der trägen Ruhe, der man sich zu überlassen pflegt, wenn ein Geschäft beendet, eine Form vollendet, feindlich entgegentritt: ist sie in gewisser Beziehung recht eigentlich im religiösen Leben der Repräsentant des Geistigen. Und so kann man behaupten, daß es ächt häretische Charaktere gebe; — Lessing war ein solcher.

Erinnern wir uns, daß oben bemerkt wurde, es ständen die verschiedenen Gestalten des religiösen Lebens in genauem Zusammenhange mit den wechselnden Formen der menschlichen Cultur überhaupt; *) so wird eine Anwendung dieser Bemerkung auf den Begriff der Häresie zu wichtigen Resultaten führen. Zuvörderst kennen Zeiten der Barbarei nur wenige Häresien, so rege in ihnen auch das religiöse Leben sein mag; und diejenigen, welche während solcher Zeiträume entstehen, verdanken (wenn sie nicht Trümmer einer eben untergegangenen Cultur sind) ihre Bildung der Phantasie und dem Witze, nicht dem Verstande. Diese Bemerkung kann man durch mehr als ein Beispiel bestätigt finden, wenn man die Ketzereien des 11ten bis 13ten Jahrhunderts mit denen des 16ten vergleicht. — Sodann, wo die Verstandesbildung eine besonders hohe Stufe erreicht hat und somit, der nothwendigen Einseitigkeit des menschlichen Geistes nach, das Interesse an religiösen Betrachtungen, als welche über das Gebiet der Reflexion hinausliegen, erstorben ist: da führen die Häresien im Reiche der religiösen Wahrheit einen anarchischen Zustand herbei. Denn das Maaß geistiger Kraft ist in solchen Zeiträumen beinahe ganz auf Förderung derjenigen Wissenschaften, die sich mit der Erkenntniß der Natur und Menschheit (in ihrer Isolirt-

*) Hiemit wird nicht behauptet, daß die correspondirenden Formen des religiösen Lebens und der übrigen Bildungszweige stets gleichzeitig sein müßten. Ursache und Wirkung sind oft durch viele Glieder vermittelt, die man übersieht.

heit von dem höchsten Wesen) beschäftigen, gerichtet; die seltenen Fälle, in denen das Streben sich auf das Religiöse bezieht, werden eben durch die Bemühungen der Häretiker gegeben, welche bei der Letargie, die sich der theologischen Welt bemächtigt hat, keinen Widerstand finden, und das Gebäude der religiösen Wahrheit, auf welches sie ihren Angriff richten, zerstören, ohne den Sinn und die Bedeutung desselben, von den Eigenthümern, die das Verständniß selbst verloren haben, erfahren zu können. Dies letztere Verhältniß der Häresie zur objektiven Glaubensweise der kirchlichen Gemeinschaft, aus der die Häresie hervorgeht, liefert einige Grundzüge zu dem Gemälde des religiösen Zustandes am Ende des 18ten Jahrhunderts; je zahlreicher aber die sich mit einander verschmelzenden Richtungen jener Zeit waren, um so einseitiger wäre es, aus jenen wenigen Zügen ein vollständiges Gemälde der Frömmigkeit und Theologie jener Zeit zusammensetzen zu wollen. —

Die Theologie besteht aus positiven und rationalen Elementen, d. h. aus solchen, welche festgehalten werden, ohne daß man es für nöthig hielte, sie durch Nachweisung des Gedankens in ihnen zu rechtfertigen (sie erscheinen als religiöse Axiome und können in gewisser Weise verglichen werden mit den an sich sicheren Thatsachen der Erfahrung); und aus solchen, deren Zusammenhang mit den Wahrheiten der Spekulation man lebendig erhalten hat, in denen man sich die Organisation des Geistes nach wie vor veranschaulicht. Nach dieser Erklärung kann eine bald größere, bald geringere Zahl von religiösen Lehrsätzen den Charakter des Positiven annehmen oder den des Rationalen. Beziehen wir nun auf diesen Unterschied den Gegensatz des Häretischen und Orthodoxen, so mögen wir die Ketzer als Repräsentanten des Rationalen in einem bestimmten System von Glaubenswahrheiten, die Vertheidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit aber als die Repräsentanten des Posi-

tiven auffassen.[1]) Beim ersten Anblick könnte man vielleicht die Bestätigung dieser Bemerkung durch die Geschichte vermissen, da die Väter der Kirche in ihren Streitschriften gegen die Häretiker sich sehr häufig auf das Feld der Logik begaben, und umgekehrt die Ketzer ebenfalls an eine Uebereinstimmung ihrer Lehren mit der Tradition erinnerten (s. Canisii vett. lect. I. p. 181.). Wir müssen indeß bedenken, daß es bei Disputationen gewöhnlich ist, daß der eine Theil sich der Waffen des andern, so gut es gehen mag, zu bedienen sucht; und die Gewohnheit der Kirchenväter, mit Schriftstellen und der christlichen Ueberlieferung die Angriffe der Neologie zu bekämpfen, wie das selten vorkommende Berufen der Häretiker auf das Alter ihrer Lehre, liefern einen genügenden Beweis für die obige Bemerkung, daß das positive Element in der Theologie von den Orthodoxen, das rationale von den Häretikern vertreten werde. Im Allgemeinen dringt sich uns bei einem aufmerksamen Studium der Dogmengeschichte die Ansicht auf, daß in den älteren Zeiten, vor der Reformation, der spekulative

1) Von diesem Gesichtspunkte aus beruht der Streit über den Rationalismus, in dem sich der Anfang unsers Jahrhunderts bewegte, auf einem Mißverständnisse. Man nennt einzelne Gottesgelehrte nur in Bezug auf den Ausgangspunkt rationalistisch, kann aber unmöglich damit andeuten wollen, daß nur in den von ihnen gewonnenen Resultaten Uebereinstimmung mit der Vernunft zu finden sei. Die Dogmen *jeder* kirchlichen Gemeinschaft stimmen eben so wohl mit der Vernunft überein, man hat sich nur keine Anschauung von dem Zusammenhange erhalten. Ja man kann nicht einmal behaupten, daß der Ausdruck „rationalistisch" auf die Opposition gegen den Typus einer bestimmten Dogmatik deutet, dem der Rationalist entgegentritt. Denn diese Dogmatik ist vielleicht aus Mangel an Opposition auf dem halben Wege zum Aussprechen ihres Typus stehen geblieben, und der von irgend einer philosophisch-theologischen Ansicht ausgehende Rationalist geräth mit derselben dadurch in eine nur *zufällige* Opposition, daß er auf das Fehlende aufmerksam macht. — Ich darf nicht erst darauf aufmerksam machen, daß, wenn ich hier von einer philosophisch-theologischen Ansicht, als von dem Ausgangspunkt, rede, *Ausgangspunkt* und *Princip* noch gar sehr von einander zu unterscheiden sind.

Antrieb von den Häretikern mit vieler Kunst verdeckt wurde, während man ihn in den Zeiten nach der Reformation affektirte: was auf der verschiedenen Geltung beruht, deren die Philosophie bei den Theologen sich erfreute. [2])

Sehen wir nun von diesen Bemerkungen über den Begriff der Häresie, auf die Betrachtung des Verhältnisses über, das dieselbe in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche zur Orthodoxie annahm. Man ist noch immer in dem Wahne, dem Christenthume damit einen Dienst zu erzeigen, wenn man seinen Gegensatz gegen das Heidenthum, das Judenthum und die morgenländischen Religionen recht stark hervorhebt. Es thut das nicht Noth, der Unterschied ist ohne diese Bemühungen, ihn zu steigern, stark genug; es wird aber, indem man über den Verschiedenheiten das Gleichartige vergißt, das Recht, das man der Geschichte bei jeder anderen Erscheinung zugesteht, zuerst nicht angewendet, dann bezweifelt, wohl gar bestritten, ich meine das Recht, die Uebergänge aufzuweisen, welche die Genesis einer Erscheinung vorbereiten und bedingen. Das Christenthum ist ein ethisch-physischer Monotheismus. Wir setzen in der Zusammenstellung „ethisch-physisch" die beiden Worte gerade in diese Verbindung, weil nächst der Einheit Gottes das Ethische vorzugsweise in der Theologie, dann auch in der Anthropologie vorherrscht. Wenn aber in dem Ideal des Menschen, welches das Christenthum zeichnet, das Ethische mit seltener Reinheit hervorgehoben

2) Die Repräsentation des Rationalen durch die Häretiker spricht sich in den Leistungen des Apollinaris viel bestimmter aus, als in denen des Eunomius, und der Unterschied wäre noch bedeutender, wenn dieser Verfechter des Arianismus nicht gerade wegen seiner dialektischen Studien ausgezeichnet wäre. Daß sich aber ein Unterschied zwischen beiden findet, liegt in der Natur der Sache: denn in Apollinaris sehen wir eine eben entstehende Häresie, die sich somit des Ausgangspunktes noch wohl bewußt war, in Eunomius die Arianische Häresie im Verschwinden und im Momente des Erstarrens zum Positiven. —

ist, so tritt das Physische bedeutend hervor in der Art und Weise, wie der Mensch zu jenem Ideal gelangt, in der ganzen Idee der Versöhnung. In Bezug auf die dogmenhistorischen Bemerkungen über die ersten Jahrhunderte, die wir der Darstellung der Polemik des Nyßeners voranzustellen haben, sind in besonderem Maaße unter allen vorchristlichen Religionsformen zwei von Wichtigkeit. Die Religion der Griechen war bei einem großen, bei dem gebildeten Theile des Volkes in ein System philosophisch-theologischer Ueberzeugungen übergegangen, in welchem das Ethische beinahe allein, wenn nicht anerkannt, doch gepflegt wurde. Die die Schule Platos um die Geburt Christi fortsetzten, hoben dieses ethische Element vorzugsweise in den Bestimmungen über das höchste Wesen hervor; diejenigen, welche sich zu den Lehren der Stoa bekannten, übertrugen dieses ethische Element auf die Dogmen der Anthropologie. Weit entfernt von dem Heerde aller dieser vorwiegend ethischen Religionsansichten, herrschten im Orient die Emanationssysteme, die dadurch mit den Ueberzeugungen der philosophisch-gebildeten Griechen einen schneidenden Contrast bilden, daß in ihnen das Physische beinahe allein hervorgehoben ist. Wie wir früher das Christenthum einen ethisch-physischen Monotheismus nannten, so leuchtet ein, daß dasselbe mit den beiden vorchristlichen Formen, die wir angedeutet, in Opposition treten mußte, und daß es in diesem Kampfe den einen Gegner mit den Waffen des andern überwinden konnte. Zuerst trat nun das Christenthum in Berührung mit den physischen Religionsformen des Morgenlandes, welche die Dogmengeschichte unter dem Namen des Gnosticismus kennt. Dieser Kampf ward mit der Feststellung der Trinitätslehre gegen die Emanationslehren des Orients zu Gunsten des platonischen Elements, das in den Bestimmungen über das höchste Wesen das Physische durch das Ethische gänzlich verdrängte, auf den ökumenischen Concilen zu Nicäa und Constantinopel entschieden. Arius

und seine Nachfolger hatten es zuletzt versucht, den Emanationslehren durch Verbindung mit griechischen Philosophemen die Herrschaft in der christlichen Kirche zu sichern, und bei den letzten und bedeutendsten Vertheidigern der Orthodoxie sehen wir am deutlichsten, mit welchen Waffen sie siegten. Wie nun in der Gotteslehre die Ansichten Platos den Sieg davon getragen hatten, in sofern sie mit der vorwiegend ethischen Richtung des Christenthums übereinstimmten; gerieth das Christenthum mit denselben Dogmen, durch welche es sich eben vertheidigt hatte, in feindliche Berührung, da sie alle Consequenzen in die christliche Kirche hinüberzuziehen drohten und die Kirche dabei den in der Anthropologie vorherrschenden ethischen Charakter hätte einbüßen müssen. So bediente man sich nun der Lehren des Orients, die man in gewisser Beziehung so eben verdammt, zur Vertheidigung gegen die griechische (platonische) Richtung, die das eigenthümlich Christliche gänzlich zu zerstören drohte. Auf diese Weise kann man behaupten, daß in der Theologie die griechischen Philosopheme durch die Gregore, in der Anthropologie der Gnosticismus durch Augustinus die Oberhand gewonnen haben. Es könnte auf den ersten Anblick scheinen, daß unsere Ansicht, welche hellenische und orientalische Elemente ins Christenthum mischt, dieses selbst trübe: dieser Schein verschwindet aber, wenn man die Erscheinung dieser Religionsform in geschichtlichem Zusammenhange aufzufassen strebt, nicht wie einen deus ex machina auf die Bühne der Welt springen läßt. Im Allgemeinen kann man daraus, daß die Kirche später Etwas aufnimmt, das sie früher mit dem Namen der Häresie bezeichnete und verwarf, durchaus nicht auf Inconsequenz schließen. Die Gestaltungen der Lehre und des Lebens sind ja ihrer geistigen Natur nach nicht starr, sondern fließen und haben in den verschiedenen Verbindungen, welche sie eingehen, verschiedene Bedeutung. Vorzugsweise gilt dieses Alles von den frühesten Zeiten einer kirchlichen Gemeinschaft, in denen nichts, das ver-

worfen wird, mit der Schärfe des Begriffes gefaßt und demgemäß beurtheilt wird, in denen vielmehr, wie auf den untergeordneten Stufen der Natur und des Menschenlebens der Instinkt entscheidet. In ihrem Kindesalter erklärt sich eine kirchliche Gesellschaft weniger gegen Lehren, als gegen Keime in diesen Lehren, in denen sie etwas dem eigenen Wesen Feindseliges ahnt. So bekämpften die Theologen der ersten Jahrhunderte den Gnosticismus im Ganzen, ohne eine klare Ansicht davon gewonnen zu haben, welche Seite desselben gerade die gefährliche sei, und welche geeignet, in das System christlicher Ueberzeugungen aufgenommen zu werden. Denn wenn man sagen wollte, es könnten die Gedanken eines Systems nicht auf diese Weise unterschieden werden, und wer es unternähme, verkenne durch diese atomistische Auffassungsweise das Wesen des Geistes; so hat man übersehen, daß die Gedanken verschiedener Systeme nicht an und für sich selbst verschieden sind, sondern nur durch die Art der Verknüpfung und Beziehung auf einander. Diejenigen Seiten des Gnosticismus also in späteren Zeiten annehmen, die bei genauerer Betrachtung das dem Christenthume Feindselige der übrigen nicht hatten, heißt nicht Fehler begehen, die die Eigenthümlichkeit des Christenthums gefährden, sondern zum Selbstbewußtsein gelangen und das der eigenen Natur Gemäße und Widerstreitende schärfer bestimmen. Dasselbe gilt über das Aufnehmen hellenischer Elemente in die christliche Theologie.

Diejenigen Irrthümer, gegen welche wir den Nyssener polemisch auftreten sehen, liegen noch beinahe ganz im Kreise des Gnosticismus. Dadurch unterscheidet sich aber der Arianische Streit von den früheren Versuchen, orientalische Emanationsansichten mit dem Christenthume zu verbinden, daß Arius und seine Anhänger, unbewußt oder mit Absicht, orientalische Lehren in einem occidentalischen Gewande in die christliche Theologie einzuschwärzen strebten. Erst im 5ten Jahrhundert trat eine dem Inhalte nach hellenische Häresie von Bedeutung in der

christlichen Kirche auf, die des Pelagius. In Bezug auf die Arianischen Streitigkeiten hat man sich durch die Form, in der die Lehren dieser Ketzer auftreten, zu dem Wahne verleiten lassen, es seien bereits griechische Elemente, die sich hier dem Christenthume aufzudrängen drohten. Von des Apollinaris Häresie scheint aber nicht mit genügender Sicherheit ausgemacht werden zu können, ob auch sie orientalischen Gehalt nur mit der Form griechischer Philosophie überkleide oder ob sie bereits als eine Vorgängerin der Pelagianischen zu betrachten sei, die am vollkommensten den Kampf der griechischen Philosophie mit den religiösen Grundüberzeugungen des Christenthums darstellt. — Wenn wir behaupten, daß in Eunomius, wie in seinen Vorgängern, der Inhalt der Lehren durch Ansichten des Orients, der in den Emanationen das Verhältniß der Welt und ihres Principes begreift, gebildet werde; so gründet sich diese Behauptung keinesweges auf die Anschuldigungen seiner orthodoxen Gegner, die jeden Häretiker mit allen übrigen zu parallelisiren suchen, um des Gehässigen desto mehr auf ihn zu häufen. Wie denn der Nyssener den Eunomius bald mit Bardesanes und Marcion vergleicht, bald Manichäer und den Nikolaus seine Vorgänger nennt, dann ihn wieder mit Philo zusammenstellt und behauptet, er judaisire, darauf denselben sogar einen Schüler Platos nennt und dergleichen mehr, was offenbar nur dazu dienen soll, den Eindruck der Widerlegung zu steigern.[3]) Darum halten wir vielmehr die Arianische Ketzerei für den letzten Versuch des Gnosticismus, sich in der christlichen Theologie Geltung zu verschaffen, weil das Eigenthümliche der Emanationslehren, durch Mittelwesen das Urprincip mit unserer Welt zu verbinden

3) II, 691. b. c. 704. c. 607. 645.: *ὁ μεν λογος ἐπ' αὐτης της λεξεως ἀπο του Φιλωνος του Ἑβραιου μετενηνεκται παρα του λογογραφου* (Eun.) *ἐπι τον ἰδιον λογον. — οὐ γαρ ἀν ἐπ' αὐτης της λεξεως τοις τουτου νοημασι ἡ του Φιλωνος ἐνηρμοσθη λογος, εἰ μη τις ἠν και της διανοιας τουτου προς την ἐκεινου συγγενεια.* II, 339. 443. 653. —

und so eine Brücke zu schlagen zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, die nach der Ansicht der Katholiker durchaus geschieden gedacht werden, in den Ansichten des Arius vom Logos, als dem erhabensten Wesen nächst der Gottheit (πρωτοτοκος δια το προκατεσκευασθαι της λοιπης κτισεως. Gr. Nyss. opp. II. 544.), dem die Vermittelung zwischen Gott und den Menschen seiner Natur nach, nicht seiner Bestimmung nach übernehmenden Wesen, uns unverhüllt erscheint. Ein noch viel zwingenderer Grund ist es aber, daß aus des Eunomius Fragmenten und des Nysseners Polemik gegen ihn hervorgeht, [4])

---

4) Eunomius, nach den wahrscheinlichsten Angaben (Philostorg. III, 6.) aus Decora in Kleinasien gebürtig, wo er nach dem Gesetze des Theodosius „ut Eunomiani ad proprias, unde oriundi erant, terras redirent; et ne quis eorum commeandi ad alia loca aut emigrandi ad urbes haberet potestatem“ auch starb, scheint ursprünglich nur in streng wissenschaftlicher Form und für einen kleinen Kreis von Lesern über die Streitfrage des Jahrhunderts geschrieben zu haben. Dafür spricht wohl auch der von den Orthodoxen entstellte Umstand, daß des Eunomius Apologie gegen Basilius lange verborgen gehalten worden sei; denn daß er sie aus Furcht verborgen, ist eine abgeschmackte Erfindung. Ueber des Eunomius Glaubensbekenntniß, welches er dem Kaiser Theodosius überreichte, über die Apologie dieses Glaubensbekenntnisses und seine Disputation mit einem Vertheidiger des Nicänischen Glaubens, s. Canisii vett. lect. I, 172 ff. Gegen Eunomius hatte zuerst Basilius seinen Ἀνατρεπτικος του ἀπολογητικου του δυσσεβους Εὐνομιου (T. I. p. 207—322 ed. Garn.) geschrieben, der aus drei Büchern bestand, denn die beiden letzten können dem Basilius auf keine Weise zugeschrieben werden. Ich halte diese beiden letzten Bücher für die kurze Abweisung des Eunomius, welche der Nyssener auf der Synode zu Constantinopel dem Gregor von Nazianz und Hieronymus (d. vir. illustr. c. 128.) vorgelesen haben soll, von welcher Photius (bibl. c. VI. u. VII.) zu berichten scheint. Alle Gründe, welche sie dem Basilius zuzuschreiben verbieten, sprechen für Gregor v. Nyssa, und ich glaube, Schröckh, der diese Gründe XIII, 58 angiebt, ist nur deshalb nicht auf den Gedanken gekommen, sie dem Nyssener zu vindiciren, weil kein Codex etwas darüber sagt. Bald darauf arbeitete der Nyssener sein Hauptwerk, aus 12 Büchern bestehend, aus λογοι ἀντιῤῥητικοι προς Εὐνομιον τον δυσσεβη (T. II. p. 284—713.), dem er endlich als Erwiderung auf eine inzwischen erschienene Vertheidigungsschrift des Eunomius eine dritte Abhandlung folgen ließ, die in unserer Ausgabe als ein zweites zwölftes Buch (p. 714—864.) sich an das Hauptwerk anschließt.—

diesen Häretiker habe sich zur Rechtfertigung seiner Ansicht von der Trias derjenigen Weise zu philosophiren bedient, die von den Gnostikern allein mit Erfolg angewandt werden konnte. Die Philosophie des Aristoteles war es, welche, wenn der Gnosticismus eines solchen Beistandes bedurfte, die natürliche Gehilfin desselben war. In dieser Philosophie war das Physische mit besonderer Sorgfalt bearbeitet, und man hatte, wenn man weniger auf die Entwickelung der Gedanken, als auf die Resultate sah, durch sie eine Anschauung gewonnen über das Verhältniß verschiedener Stufen des Seins zu einander, die sich mit leichter Mühe auf gnostische Vorstellungen zurückführen ließen. Aus diesem Gesichtspunkte ist das Streben des Eunomius zu begreifen, die Ausdrücke, die in den heiligen Schriften vorkommen, in die Kunstsprache des Systems, dem er als Gnostiker zugethan war, zu übersetzen. Dieses Streben, den ethisch-physischen Monotheismus, den wir Christenthum nannten, ganz ins physische Gebiet hinüberzuspielen, spricht sich deutlich im Versuche aus, das Wort „Wesen" an die Stelle des Wortes „Geist", das die heiligen Urkunden gaben, zu setzen: Tom. II. p. 602 f. *εἰ γαρ το πνευμα οὐσια ἐστιν, ὁ δε κυριος το πνευμα ἐστιν, ὁ κυριος οὐσια παντως εὑρισκεται.* An dieser Stelle ruft Gregor tadelnd aus: *ταυτα της Ἀριστοτελικης τεχνολογιας κατορθωματα*, ohne zu ahnen, daß hier weniger die Form des Ueberganges auf Aristoteles deute, als die durch den Uebergang erzielte Ausdrucksweise. Die ganze Abstraktionsweise des Aristoteles, die von dem Besonderen aufsteigend, an dem Unterscheidenden vorzugsweise festhielt und im Identificiren schwach war, war, wenn man nur auf die von den Orthodoxen aufgestellte Form der Wesensgleichheit sah, wenig geeignet, dieselbe zu begreifen. Man darf sich nur an Sätze erinnern, wie folgende: *ἐπει δ' ἐστι τι κινουν αὐτο ἀκινητον ὀν ἐνεργειᾳ ὀν, τουτο οὐκ ἐνδεχεται ἀλλως ἐχειν οὐδαμως* (Aristot. Metaph. XII, 7.) und *ὡστε το πρωτον και*

κυριως ἀναγκαιον το ἁπλουν ἐστι· τουτο γαρ οὐκ ἐνδεχεται πλεοναχως ἐχειν, ὡστ' οὐδε ἀλλως και ἀλλως· ἠδη πλεοναχως ἀν ἐχοι (Metaph. V, 5.), um einzusehen, wie die Bestreiter des Homousion, wenn sie unter den philosophischen Systemen der Hellenen wählen sollten, sich zu dem Stagiriten hingezogen fühlen mußten. Wenn Eunomius das Emanationssystem mit den Waffen des Aristoteles zu vertheidigen unternommen, so konnte Gregor nicht mehr zweifelhaft sein, zu welchen er werde greifen müssen. Die Platonische Abstraktionsweise war es, deren er sich bedienen mußte. „Plato zeigt im Parmenides von dem Einen, daß, wenn es ist ebensowohl als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich und nicht sich selbst gleich, so wie als Bewegung, wie als Ruhe, Entstehen und Vergehen, ist und nicht ist; oder die Einheit ebensowohl, wie alle diese reinen Ideen, sowohl sind als nicht sind, das Eine ebensosehr Eines als Vieles ist. In dem Satze „das Eine ist" liegt auch „das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles" und umgekehrt „das Viele ist" sagt zugleich „das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines." Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Andern." Nur mit Platos Schriften in der Hand konnte man zu beweisen unternehmen, daß drei Götter auch ein Gott seien, und ein Gott wiederum zu dreien werde. Vergleiche in Bezug auf diese Parallele zwischen Eunomius und Aristoteles auf der einen, Gregor und Plato auf der andern Seite Tom. II, 391. 397 f. 400 ff. 690 f. I, 91. —

Gregor betrachtet bei seinen polemischen Versuchen die Philosophie des Plato nicht als die nothwendige Form der Wahrheit, deren Vertheidigung er übernommen hatte, er wechselt jeden Augenblick mit den Waffen und ruft wohl auch den scheinbaren Gegensatz des Philosophirens überhaupt, ein methodisches Nichtwissen zu Hülfe. So bei der Polemik gegen des Eunomius Behauptung, daß die Gottheit begriffen werden könne, in

welcher Beziehung es II. p. 361 heißt: ἐπινοια καταληπτικη, ἁτε μηδενος συμπαροδευοντος διαστηματος το διαμετρουν και διαλαμβανον οὐκ ἐχει. Wie es dem Nyssener nur um den augenblicklichen Vortheil zu thun, ist daraus deutlich, daß er II. p. 372 die Behauptung aufstellt, aus der Wirkung lasse sich nicht auf's Wesen schließen und sie II. p. 494 wieder vergessen zu haben scheint. Am bestimmtesten spricht Gregor über die Unbegreiflichkeit des höchsten Wesens sich aus II. p. 427. 616 ff. und 433 f., wo er sagt, daß auch der Ausdruck πατηρ nicht das Wesen bestimmen solle, sondern nur eine Relation im Wesen (σχετικη ἐννοια). Aber selbst wenn er die Begreiflichkeit Gottes zugäbe, glaubte Gregor sich noch nicht überwunden. Eunomius behauptete nämlich in dem Begriffe ἀγεννησια das Wesen der Gottheit erfaßt zu haben.*) II. p. 476. Der Sohn wurde nun als γεννητος dem ἀγεννητος untergeordnet, und auseinandergesetzt, wie der schon in den Worten, und zwar in den das Wesen begreifenden Worten sich offenbarende Gegensatz die Lehre von der Wesensgleichheit durchaus aufheben müsse. Gregorn leuchtete diese Nothwendigkeit nicht ein, denn er war gewohnt, das Identische an den Gegensätzen festzuhalten, sie dadurch zu überwinden und ἀγεννησια gleich der γεννησις zu setzen, wie man später gesagt hat, Ich ist gleich Nicht-Ich.

Gewöhnlich stehen Eunomius und Gregor einander in Bezug auf die Erkenntniß Gottes als strenge Repräsentanten des physischen und ethischen Elementes im Monotheismus entgegen; wenn der erstere immer wieder auf die Begriffe οὐσια und ἀγεννησια zurückkommt, so hält sich Gregor am liebsten an den Ideen σοφια, ἀληθεια, δικαιοσυνη ꝛc., wenn er über das göttliche Wesen spricht, und geht nur selten und nur durch Eunomius veranlaßt, auf die Ewigkeit Gottes, II. p. 423,

*) Man vergleiche diese ἀγεννησια mit des Aristoteles το πρωτον κινουν ἀκινητον.

über. Diese beinahe einseitig ethische Auffassungsweise der Gottheit finden wir aber nur in den polemischen Versuchen des Nysseners, in denen er sich von jeder Hinneigung zum Gegentheil freihalten zu müssen glaubte. Dies führt uns auf eine allgemeine Bemerkung über Gregors Art zu polemisiren. Eine solche den Mittelpunkt des Streites andeutende Darstellung des Verhältnisses zwischen den beiden Richtungen, die die Gegner vertraten, ist nur bei der Polemik gegen den seinen Standpunkt wohl kennenden Eunomius und nur bei der durch Gregor ausgeführten Polemik möglich. Nur diese beiden Gegner wußten, so scheint es, während des ganzen Streites, wo eigentlich die Principien der mit einander kämpfenden Ueberzeugungen zu suchen seien. [5]) Aber Gregor war auf den Rhetorschulen seiner Zeit gebildet, und, was noch von größerem Einfluß auf seine Darstellung war, schrieb für eine Menge, die in die Tiefe einzudringen nicht fähig war und deshalb den Schimmer liebte. Daher Benutzung jedes auch nur scheinbaren Vortheils, daher die häufigen Wiederholungen, daher absichtliche Mißverständnisse und alle Mängel, die Gregor mit denjenigen gemein hat, welche auf keine andere Weise irgend einen Vortheil über den Gegner davon zu tragen sich versprechen dürfen. —

Ich habe oben angemerkt, daß sich die Veranlassungen zur Häresie bei Apollinaris [6]) deutlicher offenbaren, als bei Eunomius, weil dieser einen gewissermaßen schon

5) Wenn wir die Entwickelung des Dogmas von der Trinität verfolgen, so drängt sich uns die Bemerkung auf, wie dieselbe Art zu philosophiren auf dieselbe Lehre des Glaubens angewandt, zu verschiedenen Zeiten nach der verschiedenen Stellung der kirchlichen Symbole verschiedene Resultate gewähren könne. Im 4ten Jahrhundert, als sich die Trinitätslehre noch nicht allgemeine Anerkennung erkämpft hatte, flüchteten diejenigen, welche nach aristotelischer Weise über den Logos philosophirten, zum reinen Monotheismus; zur Zeit Gilberts von Porrée hatte das Dogma von der Trinität bereits so tiefe Wurzeln geschlagen, daß er mit seiner aristotelischen Abstraktionsweise zum Tritheismus getrieben wurde.

fertigen Lehrbegriff zur Vertheidigung übernahm, während bei jenem das Bilden des Lehrbegriffs und die Vertheidigung des gebildeten zusammenkam. Wie der gewandte Vertheidiger des Arianismus, war auch Apollinaris in einer Aristotelischen Schule gebildet, und daher geneigt, über dem Besondern und Unterscheidenden das Allgemeine und Identische zu vernachlässigen. Das 35ste Capitel der Schrift des Gregor gegen Apollinaris (Zacagni collect. monum. vett. I. p. 209) fängt an: ἀλλ' ἡμας, φησι, δυο προσωπα λεγειν τον θεον καὶ τον παρα του θεου προσληφθεντα ἀνθρωπον· αὐτον δε, φησι, μη οὑτως ἐχειν, ἀλλα φασκειν τον σαρκωθεντα και ὀντα οὐχ ἑτερον παρα τον ἀσωματον, ἀλλα τον αὐτον καθ' ὁμοιωσιν ἡμετερας ἐν σαρκι ζωης· ἐτι δια των ἀσυνετων ἡμιν τους ψληφαφους διεξειοιν. Gregor sucht sich über diesen Punkt mit dem Worte „Kleinigkeiten" hinwegzuheben: es war aber die Hauptsache. Apollinaris vermochte sich die Vereinigung zweier vollständiger Wesen zu einer Einheit nicht zu denken, es blieben nach seiner Meinung immer noch wie vor zwei Wesen. Daß aus dieser Schwierigkeit die Opposition des Bischofs von Laodicea, der in dem Dogma von der Trinität sich der kirchlichen Lehre fügend, wenigstens dem eben erst sich bildenden Dogma von der Mischung des Göttlichen und Menschlichen in Christo seine Ueberzeugungsweise aufdrücken wollte, entsprang, beweist noch mehr eine zweite Stelle. P. 223 citirt Gregor aus des Apollinaris Schriften: και γαρ εἰ ἀνθρωπῳ τελειῳ, φησι, συνηφθη θεος τελειος, δυο ἂν ἠσαν. Mit

6) Apollinaris, Bischof von Laodicea, wurde, als Athanasius durch diese Stadt 349 reiste, ein Freund des ehrwürdigen Aegyptischen Bischofs, mit dem er einen lebhaften Briefwechsel unterhielt. Sozom. VI, 25. Seine exegetische Tüchtigkeit war allgemein bekannt; Hieronymus war sein Schüler in der Schrifterklärung. Hieron. ep. 65. Lange hatte man der Ketzerei den Namen des überall hochgeachteten Bischofs nicht vorsetzen wollen; und selbst, als es nicht mehr zweifelhaft war, daß Apollinaris solchen Ansichten huldigte, wurde er sogar von Epiphanius (haeres. 66. cp. 20. 77. c. 2.) mit Schonung behandelt.

ähnlichen Ausdrücken ist diese Quelle der gegenseitigen Mißverständnisse p. 232. 259. 277 bezeichnet.

Wie Apollinaris sich bestimmter des Ausgangspunktes bewußt war und auf denselben in seinen Schriften bestimmter hinwies, als Eunomius; so war Gregor von Nyssa in seiner Polemik gegen diesen um soviel unsicherer, als gegen den Arianischen Ketzer. Er fühlt gewissermaßen überall umher, hält sich viel mehr, als in seiner Polemik gegen Eunomius, an Einzelnheiten, und sucht, wo Gegengründe nicht zureichen, durch weitläufige Erklärungen von Schriftstellen zu befriedigen.

Wenn man auf die Weise, wie ich es bisher versucht habe, auf die gemeinsame Quelle der Eunomianischen und Apollinaristischen Häresie zurückgeht; ist keine Gefahr, diese Streitigkeiten für unbedeutend zu halten, und zu wähnen, es sei gleichgültig, welche von den beiden in jener Zeit mit einander streitenden Richtungen die Oberhand gewonnen. Gregor behauptete, als Repräsentant der Orthodoxie, ein über Zeit und Raum erhabenes Sein gegen den Realismus der aus dem Gnosticismus hervorgegangenen Arianer: nur dadurch, daß das Streben derjenigen Männer gelang, in deren Reihen der Nyssener stritt, ward die christliche Romantik des Mittelalters möglich.

Nach den im Anfange der Bemerkungen über Gregors polemische Versuche aufgestellten Grundsätzen hinsichtlich des Werthes der Häresien und den besonderen Andeutungen über das Verhältniß der Eunomianischen Ansichten zur Orthodoxie bin ich der Ueberzeugung, daß, obschon die in unsere Symbole aufgenommene Orthodoxie im Artikel der Trinität keineswegs den Culminationspunkt des Christlichen in der Gotteslehre anzeigt, die Arianische Auffassungsweise doch durchaus zurückgewiesen werden mußte, weil sie das ethische Element im Christenthume zu sehr zu beeinträchtigen und auf solche Weise diese Religionsform noch mehr in ihrer gesetzmäßigen Entwikkelung zu hemmen drohte.

Gregors apologetische Thätigkeit.

Es haben sich unter den neuen Theologen mehrere gefunden, die die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte einer zu großen Anhänglichkeit an den Buchstaben der Bibelworte und die Tradition beschuldigten. Man hat auf ihre Bemühungen, das Charakteristische des christlichen Glaubens durch die Lehren von der Trinität und Menschwerdung zu bezeichnen, hingewiesen, und behauptet, die Aufgabe der Apologetik sei von ihnen so verkehrt gelöst worden, daß das Christenthum dadurch leicht in dieselben Irrthümer hätte zurücksinken können, von denen es die Menschheit befreien sollte. Dieser Ansicht von dem Werthe der ältesten apologetischen Versuche trat eine andere entgegen, die es sich zur Aufgabe machte, gestützt auf ein philosophisches System, nachzuweisen, daß der Geist, der in der christlichen Kirche während der ersten Jahrhunderte gewaltet, überall bei der Festsetzung der Rechtgläubigkeit das Rechte getroffen, freilich oft unbewußt; und den Beweis, daß dieses instinktartige Feststellen der Wahrheit gelungen, unternahmen nun eben die protestantischen Theologen, die in unserer Zeit dieser Ansicht huldigten, nachträglich zu führen. Abgesehen von der Wahrheit dieser letztern Ueberzeugungsweise, scheint so viel klar zu sein, daß man nach der Widerlegung dieser sich nur auf den Inhalt beziehenden Vertheidigung der ältesten Orthodoxie im Laufe der Zeit sich sehr leicht wieder verirren könnte zu jener im Anfange angedeuteten Behauptung: es seien die apologetischen Bemühungen der ausgezeichnetsten Männer, welche die alte Kirche kennt, nichts, als voreilige Versuche, die Eigenthümlichkeit des Christenthums rein aufzufassen, bevor man die vorchristlichen Irrthümer abgelegt. Wir schlagen deshalb einen

andern Weg ein, um den Werth jener ältesten Vertheidigungsschriften des Glaubens, zu denen Gregor von Nyssa nicht die unbedeutendsten Beiträge lieferte, sicher zu stellen. Das Christenthum war berufen, in religiöser Beziehung die Menschheit von den Fesseln der Formen zu einer geistigen Freiheit emporzuheben, und die Worte, daß Gott im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden solle, zu verwirklichen.

Die Kluft, die zwischen diesen beiden Weisen der Gottesverehrung lag, war zu groß, als daß die eine ohne weiteres der andern hätte folgen können. In der vorchristlichen Zeit hatte das Gemüth, das seine religiösen Bedürfnisse zu befriedigen suchte, sich mit Leichtigkeit an dieser oder jener Aeußerlichkeit des Gottesdienstes festhalten können, und hatte es die eine aus irgend welchen Gründen für ungenügend gehalten, so hätte es dieselbe nur mit einer andern vertauschen dürfen. Was nun eine Verehrung Gottes im Geiste sei, hatte jene Begeisterung, die von dem Erlöser selbst auf die ersten Bekenner des christlichen Glaubens ausgeströmt war, dieselben, wenn auch dunkel, gelehrt. Als aber die ursprüngliche Kraft der neuen Offenbarung mehr und mehr verrauchte, und das an dem Umgange mit dem göttlichen Lehrer angezündete Feuer nur durch besonnenes Urtheil ersetzt werden konnte, war jene Lehre von einer rein geistigen Gottesverehrung etwas zu Unbestimmtes und zu Schwankendes, als daß man in Beziehung darauf gleich das Rechte hätte finden mögen.

Man versuchte zunächst wieder gewisse feste Punkte zu gewinnen, an denen man sich festzuhalten vermöchte. Es war aber nicht genug, im Allgemeinen sichere Bestimmungen zu finden, welche das neue religiöse Element des Christenthums von den übrigen religiösen Ueberzeugungsweisen bestimmt schieden; sondern dieselben mußten auch in Bezug auf alle früheren Bestrebungen, das religiöse Bedürfniß auszusprechen, einen nachweisbaren Fortschritt enthalten. Daß jene Anweisung, die Gottheit

geistig zu verehren, sich in einen bestimmten Gegensatz stellen wolle gegen die früheren gottesdienstlichen Weisen, die an einer Aeußerlichkeit hafteten, hatte man klar eingesehen. Als etwas Inneres mußte sich das, was den Mittelpunkt des festzustellenden Glaubens bilden sollte, deutlich kund geben, und man machte zu diesem Mittelpunkte gewisse Lehrsätze, in denen das Eigenthümliche des christlichen Gottesdienstes enthalten sein sollte. In solche Lehrsätze [1]) das Unterscheidende der neuen Offenbarung zu setzen, war um so natürlicher, da man so oft schon genöthigt gewesen war, dergleichen im Streite mit

1) Gegen die hier angedeuteten Betrachtungen könnte ein doppelter Einwurf gemacht werden. Auf der einen Seite könnte man behaupten, daß auch die Juden Lehrsätze als den Mittelpunkt ihrer Offenbarung anzusehen pflegen. Darauf dient zur Antwort, daß Moses Mendelssohn in Uebereinstimmung mit dem Glauben seines Volkes in den ältesten Zeiten die Ansicht, daß das Judenthum keine Offenbarung von Glaubenssätzen, sondern von gottesdienstlichen Gebräuchen sei, wieder bei seinen Glaubensgenossen zur Herrschaft gebracht. Auf der andern Seite könnten einzelne Stellen Gregors dafür zu sprechen scheinen, daß auch er (von dessen spekulativer Richtung man es eben am wenigsten erwarten sollte) kirchliche Gebräuche, nicht Dogmen als die Hauptsache im Christenthum anerkennt. So heißt es Tom. II. p. 705 ff.: „Wenn Eunomius behauptet, die kirchlichen Gebräuche thäten nichts zur Besserung und die Mysterien (τὰ μυστικὰ σύμβολα) seien nicht göttliche Heilmittel, sondern Verführungskünste des Bösen: will er damit nicht den Menschen einreden, daß das Ehrwürdigste, was die Kirche kennt, lächerlich sei? (φλυαρίαν τινὰ καὶ μωρίαν τὰ κατὰ τὸ μυστήριον ἐνεργούμενα πάντα) Verüben die Griechen wohl größern Frevel an uns? Spotten nicht auch sie über die ehrwürdigen Namen und suchen nicht auch sie die Frömmigkeit allein in den Dogmen? (οὐχὶ κἀκεῖνοι γέλωτος ἀφορμὴν τὸ σεμνὸν ποιοῦνται τῶν ὀνομάτων, ἐν οἷς ἡ πίστις κρατύνεται, καὶ διαχλευάζουσι τὰ μυστικὰ σύμβολα καὶ τὰ διατηρούμενα παρὰ τῶν μεμυημένων ἔθη; τὸ δὲ ἐν δόγμασι δεῖν μόνοις οἴεσθαι τὴν εὐσέβειαν εἶναι, τίνος οὕτως ἴδιον ὡς τῶν Ἑλλήνων;) Die demnach den Glauben in den ihn ausdrückenden kirchlichen Gebräuchen verleugnen (so muß hier οἱ ἔργῳ μὲν τὴν πίστιν ἀρνούμενοι verstanden werden) und die aus den geheimen Symbolen fließende Heiligung für nichts achten, die ihr Heil in Sophismen und Spitzfindigkeiten (ἐν τῇ τοῦ γεννητοῦ καὶ ἀγεννήτου τεχνολογίᾳ) suchen: sind sie nicht Uebertreter des heiligen Gesetzes?“ So sehr hier dem Werthe der gottesdienstlichen Handlungen das Wort

den früher dagewesenen und den sich nach und nach bildenden Weisen der Religion festzustellen und gegen mannigfachen Mißbrauch mehr und mehr zu sichern. So bildeten einzelne Gedanken, die man als den Inhalt der durch Christum der Menschheit verkündigten Offenbarung überliefert erhalten hatte, den Uebergang von den älteren Gottesverehrungen zu der bestimmt geahnten, wenn auch noch nicht deutlich ausgesprochenen geistigen Gottesverehrung, die sich aus solcher Orthodoxie nach und nach entwickeln sollte. Dieser Uebergang war nothwendig, und damit ist der Werth derjenigen Versuche bestimmt, die in der ältesten Kirche es sich zur Aufgabe machten, in feststehenden Lehrnormen das Charakteristische des Christenthums auszusprechen und gegen die Bekenner anderer Glaubensweisen zu behaupten.

Gregor hat durch ein besonderes Werk gezeigt, wie viel nach seiner Ansicht den Lehrern in der Kirche daran liegen müsse, eine, überall auf Gründe gestützte, Vertheidigung der Symbole durchführen zu können. Sein *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*[2]) hat zum Zwecke, zu zeigen, wie

---

geredet wird, so kann man durch den Eifer der Polemik dennoch die im Texte angedeutete Ueberzeugungsweise Gregors durchlesen, und es ist klar, daß die heiligen Gebräuche (*τὰ μυστικα σύμβολα*) nur in so fern für Gregor die hohe Bedeutung haben, als sie die Dogmen von der Trinität und Menschwerdung lebendig darstellen. Ueber diesen Zusammenhang vergleiche cap. 22 der größeren Katechese. — Der Grund, weßhalb Gregor den Glauben für das Höchste erklärt und ihm die Sittlichkeit unterordnet, findet sich ausgesprochen Tom. II. p. 116. d. „*ὅσα μεν ἁμαρτηματα του λογιστικου της ψυχης ἁπτεται μερους* (Ketzerei), *χαλεπωτερα.*“

2) Warum diese Anweisung zum Katechesiren „die große“ in der Ueberschrift genannt ist, läßt sich genügend nicht angeben. — Diejenigen, welche es ungern sehen, daß der Nyssener an einzelnen Stellen an häretische Ansichten erinnert, haben besonders diese Katechese als unächt zu verdächtigen gesucht, da vorzugsweise in ihr Origenistische und Eutychianische Theologumene begünstigt zu werden scheinen. Da sich diese Anklänge aber auch in andern Werken des Nysseners finden, so leuchtet ein, wie wenig dieser Grund hinreicht, uns an der Aechtheit des Buches zweifeln zu lassen; zumal da es schon von Theodoret dial. 2 u. 3. ctr. Eutychianos (T. IV. ed. Sirmondi. p. 99. 164.) citirt wird. So erklären

theils aus den philosophischen Ansichten der Griechen, theils aus den Hindeutungen des alten Testaments die Nothwendigkeit des katholischen Glaubens gefolgert werden könne; und es war demnach seine Aufgabe, in diesem Buche durch möglichst strenge Schlüsse und historische Thatsachen diejenigen Lehrsätze, die die Kirche des vierten Jahrhunderts als den Inhalt des ersten Taufsymbols festgestellt, in so verschiedener Weise, als es die Bedürfnisse der Konvertenden erforderten, zu entwickeln. Man hat häufig in den Geschichten der Dogmatik die Anfänge dieser Wissenschaft, wie in Augustins und Origenes Versuchen, so in dem erwähnten Werke Gregors zu finden geglaubt. Man hätte das freilich geschickter so ausdrücken können: Diejenigen Dinge, die in Gregors größerer Katechese behandelt werden, haben den Stoff abgegeben, aus dem mit andern Hülfsmitteln, bei anders sich gestaltenden Bedürfnissen, theils eine dogmatische Wissenschaft, theils eine Philosophie des Christenthums gebildet wurde. Daß nämlich der Zweck dieses Werkes ein ganz anderer sei, als der eines dogmatischen Systems, zeigen die eigenen Worte des Verfassers im Anfange der Abhandlung: „Eine katechetische Auseinandersetzung ist denjenigen Bedürfniß, die die Erscheinungen der Fröm-

---

sich auch Aubertin und Casaubonus dahin, daß der Nyssener Verfasser sei; nur Rivetus scheint zu zweifeln. Wenn man aber auch an der Aechtheit der Schrift im Ganzen nicht zweifeln darf, so finden sich in ihr theils Lücken, theils Einschiebsel, wie denn der Schluß, in dem von dem 100 Jahre später lebenden Akephaler Severus die Rede ist, gewiß durch Nachlässigkeit der Abschreiber an die Katechese angefügt ist. Aubertin, lib. II. de sacram. Eucharist. p. 487 will zu diesen Interpolationen das 40ste Capitel rechnen, weil Gregor darin, nachdem das 34 bis 36ste Cap. die Taufe behandelt und die folgenden das Abendmahl besprochen, wieder auf die Taufe zurückkomme. Uns scheint diese scheinbare Unordnung durch die Ansicht des Verfassers über das Verhältniß der beiden Sakramente entstanden zu sein, wie wir an der gehörigen Stelle zu zeigen versuchen werden. — Die Capitelabtheilung gehört zum Schlechtesten, was man sich in dieser Art denken kann, und erschwert die sachgemäße Verbindung des Einzelnen nicht wenig.

migkeit leiten, damit die Kirche durch neu hinzutretende Gläubige wachse, indem ein begründeter Glaube den Ungläubigen vorgetragen wird. Es kann ja fürwahr nicht dieselbe Art und Weise der Belehrung bei den verschiedensten Hörern angewandt werden, sondern nach den verschiedenen Arten des Gottesdienstes muß sie umgeändert werden. Indem wir freilich immer auf dasselbe Ziel blicken, bedienen wir uns nicht immer derselben Ueberzeugungsweise (*οὐχ ὁμοιοτρόπως δὲ ταῖς κατασκευαῖς χρωμένους*). An andere Voraussetzungen nämlich ist gewöhnt, wer in der israelitischen Religion erzogen wurde, an andere, wer unter Griechen seine Bildung empfing. Wer selbst die Wesensähnlichkeit leugnet und der Manichäer, die Anhänger des Marcion und Valentin und Basilides und die übrigen Ketzer der Reihe nach erfordern, da jeder von ihnen andere Vorurtheile eingesogen, jedesmal eine andere Vertheidigungsweise; denn nach der Form der Krankheit muß auch stets eine andere Heilmethode angewandt werden. Nicht auf dieselbe Weise wirst du den Polytheismus des Griechen berichtigen, und den Unglauben, der den eingebornen Gott leugnet, noch wirst du mit denselben Gründen die verschiedenen häretischen Zusätze zum Dogma (*τὰς ἠπατημένας περὶ τῶν δογμάτων μυθοποιΐας*) beseitigen."

Es ist auch natürlich, daß der Zweck ein anderer sein mußte, wenn in den ersten Jahrhunderten der Kirche dem neuen Glauben erst ein bestimmter Platz unter den bisherigen religiösen Ueberzeugungsweisen gesichert werden sollte, und wenn in neueren Zeiten die Ansprüche der Philosophie, die man im Gegensatz zu jenen ursprünglichen Bedürfnissen nicht mit Unrecht einen Luxusartikel nennen mag, sich in den verschiedenen Disciplinen geltend machen. Was freilich die Form anlangt, so möchte hin und wieder eine Aehnlichkeit zwischen dem erwähnten Werke und sogenannten dogmatischen Systemen der neuern Zeit nicht zu verkennen sein. Diese Aehnlichkeit entspringt aber weniger aus der vollkommnen wissen-

schaftlichen Entwickelung in Gregors Katechese, als aus der Mangelhaftigkeit, mit der bis auf Reinhard (ihn mit eingeschlossen) alle Versuche einer Dogmatik ausgeführt waren. Auch möchte endlich der innern Verwandschaft der Wissenschaften gemäß eher die Philosophie des Christenthums, als die Dogmatik zu betrachten sein, als die Vollendung desjenigen, was Gregor und die beiden andern genannten Väter, durch die Bedürfnisse des Augenblicks veranlaßt, wenn auch über sie hinausstrebend, geleistet haben. Es muß nämlich anerkannt werden, daß die Momente, durch deren Ineinsbildung die Philosophie des Christenthums, wie jeder Religion entsteht, bereits genügend in diesen Schriften angegeben sind. Ich will das den Kirchenvätern zu keinem großen Verdienst anrechnen; denn da das Christenthum in dem Kreise derjenigen Religion, aus der es zunächst sich entwickelt hatte, nicht verblieb; sondern alsbald auch mit griechischer Bildung in Berührung trat, so mußte man sich entschließen, wenn eine Apologie desselben überhaupt denkbar sein sollte, neben der Erfahrung auch die Idee zu berücksichtigen. Auch erkannten schon die ältesten Apologeten die Bedeutung, welche die Philosophie der Griechen als Vorbereitung für die christliche Offenbarung hatte; und es ist in ihrem Sinne gesprochen, woran Hamann zu unserer Zeit wieder erinnert hat: „Die Philosophie ist der leibhafte Moses." Aus den Verhältnissen der damaligen Bildung ergaben sich freilich besondere Modifikationen für die Anwendung, die man von den spekulativen Momenten und der historischen Erfahrung zur Apologie des Christenthums machte. Zuerst nämlich standen die Erscheinungen des Hellenismus und des israelitischen Glaubens den Apologeten der alten Kirche noch zu nahe, als daß sie, wie es bei der Entfernung unserer Zeit von jenen Verhältnissen möglich wird, in eins hätten zusammenfließen können. Ueber dem Verschiedenen vermochte man noch nicht zu ihrer Identität in Bezug auf das Christenthum zu gelangen.

Diejenigen beiden Momente, die uns erst innig durchdrungen und mit einander verschmolzen eine wahrhafte Apologie gewähren können, die Idee und die Geschichte, erscheinen den Bemühungen jener Kirchenväter noch zu isolirt, als daß sie etwas Befriedigendes hätten darstellen können. Man hatte zwei Richtungen religiösen Lebens vor sich, neben welchen für die neue Offenbarung Raum gewonnen werden sollte; man kannte ebenfalls zwei Methoden die christliche Lehre zu rechtfertigen: man kam deßhalb zu der Ansicht, daß die eine Methode zur Dialectik gegen die eine jener religiösen Hauptrichtungen (Polytheismus), die zweite zur Dialectik gegen die andere (Judaismus) bestimmt sei. Man versuchte demnach die Griechen durch die Spekulation, die Israeliten durch die Geschichte zu überwinden. Daß diese Einseitigkeit, die für jene Zeit nothwendig war, auf die Leistungen jener Apologeten höchst nachtheilig einwirken mußte, leuchtet ein, da die Aufgabe, den Charakter irgend welcher Religion darzustellen, weder allein durch Spekulation, noch allein durch Thatsachen gelöst werden kann.

Gehen wir nun auf die Doppelthätigkeit Gregors gegen Hellenen und Israeliten über, so ist zuerst die Vertheidigung der christlichen Offenbarung gegen die Polytheisten und der darauf gebaute Versuch, sie zu gewinnen, abhängig von den philosophischen Systemen, denen die damalige christliche Welt vorzugsweise huldigte. Wenn er eine Schrift πρὸς Ἕλληνας, ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν (der Titel mag von Spätern sein, es handelt sich nur um den darin ausgesprochenen spekulativen Inhalt) abfaßte, so können wir, ohne die Abhandlung anzusehen, mit Bestimmtheit voraussagen, er werde sich hier der Platonischen Abstraktionsweise bedient haben, um das Mysterium der Dreieinigkeit abzuleiten. Wer wollte aber behaupten, daß man dahin nicht auch auf einem andern Wege gelangen könne? Eunomius bewies es thatsächlich zu derselben Zeit. Was hier in Ansehung einer christlichen Lehre geleistet werden sollte, wird in

seiner Katechese bei allen versucht. Der Uebelstand dabei ist nun nicht dieser, daß er zur Vertheidigung christlicher Dogmen gerade die platonische Weise zu philosophiren wählte; im Gegentheil möchte das fördernd erscheinen, wenn man bedenkt, daß die Dogmen der katholischen Kirche sich in denselben Gegenden bildeten, in welchen der Platonismus die letzte merkwürdige Umgestaltung während der alten Zeit erfuhr. Die Mangelhaftigkeit seines Apologisirens bestand vielmehr darin, daß er die Sicherstellung dieses neuen religiösen Lebens überhaupt von dem Inhalte eines bestimmten philosophischen Systems abhängig machte. Bei dieser Bemerkung sehen wir freilich einem zwiefachen Tadel entgegen; indem auf der einen Seite dieselbe Philosophie, wenn auch im Laufe der Zeit anders ausgeprägt, noch immer einen ähnlichen Dienst leisten soll; und indem man es auf der andern Seite wenigstens für unmöglich erklären wird, bei dieser Aufgabe der apologetischen Wissenschaft von allen einzelnen spekulativen Systemen abzusehen. —

In Bezug auf das geschichtliche Moment, das Gregor bei der Rechtfertigung des Christenthums gegen das Judenthum vorzugsweise hervorhob, hat ihm eine Eigenthümlichkeit seiner theologischen Bildung wenigstens vor vielen seiner Zeitgenossen, die dieselbe Aufgabe zu lösen suchten, den Vorzug gesichert. Gewöhnlich nämlich beschränkte man sich bei der Behandlung der messianischen Stellen auf eine Art von Kleinhandel, indem man einzelne Aeußerlichkeiten in der Geschichte Christi oft unbestimmt und ungeschickt genug nachzuweisen strebte. Es ist nicht zu erwarten, daß Gregor eine Schwäche, die unsere Zeit sogar noch sehr gerne festhalten möchte, gänzlich verleugnet haben werde. Indeß bewahrte ihn der Geist seines großen Lehrers Origenes hier vor einem zu großen Kleben an Aeußerlichkeiten und hob ihn in das Reich der Phantasie. Durch die Art und Weise der Schrifterklärung, die seit den Zeiten des Origenes kaum einem ausgezeichneten Kirchenlehrer gänzlich fremd

war, gelang es auch Gregor sich wenigstens hin und wieder von dem Zwange des Buchstabens loszureißen und aus den nackten Thatsachen der Geschichte einen oder den andern Gedanken zu retten. Will man Gregors Leistungen in dieser Sphäre beurtheilen, so muß man sich freilich auf dasjenige beschränken, was im zweiten Theile seiner Werke S. 151 — 165 enthalten ist, von dessen Aechtheit man sich nicht einmal überzeugt halten kann, auch nicht durch das, was Zacagni collect. monument. vett. T. I. p. XXXVIII f. sagt. Auch ist nicht zu leugnen, daß Gregor, der das alte Testament, bei dieser allegorischen Erklärungsweise mehr durch einen gewissen hermeneutischen Takt geleitet, als auf eine sichere Theorie gestützt, behandelte, häufig in die Spielereien verfällt, von denen sich keiner der Kirchenväter ganz frei gehalten. Dennoch glaube ich behaupten zu dürfen, daß, wer alle Schriften dieses Kirchenvaters gelesen, der Ueberzeugung sein werde, Gregor verdiene, wegen eines tiefen Studiums der platonischen Schule und bei dem lebendigen Erfassen des Geistes, der in Origenes waltete, auch in dieser Beziehung vor vielen, die sich dasselbe Ziel steckten, den Vorrang.

Nach dem, was wir bereits über das apologetische Verfahren Gregors angemerkt haben, hat sich ergeben, daß bei ihm in die Stelle wissenschaftlicher Nothwendigkeit das jedesmalige Bedürfniß tritt. Wenn er diejenigen Wahrheiten, die das Christenthum charakterisiren, in seiner Vertheidigung wirklich hervorgehoben hat, so kommt es eigentlich nur daher, daß die Bestreiter des neuen Glaubens von einer Art von Instinkt richtig dahin geleitet wurden, gerade diese Dogmen anzugreifen. Was bestritten wurde, glaubte er in seiner Apologie festhalten zu müssen; was die einzelnen Bestreiter für wahr hielten, bildete ihm den Ausgangspunkt des Streites; „indem man,“ so sagt er, „gewisse Principien, begründete Voraussetzungen bei jeder Disputation annimmt, kann der Gedanke aus dem, was von beiden für wahr aner-

kannt wird, folgerecht entwickelt werden." Und er führt gleich im Eingange seiner Katechese folgendes als Beispiel seines zu beobachtenden Verfahrens an: „Wenn man mit einem Griechen zu disputiren hätte, so würde es zweckmäßig sein, die Unterredung mit der Frage zu beginnen, ob er ein göttliches Wesen annehme, oder der Ueberzeugungsweise der Gottesleugner huldige. Wenn er nun behaupten würde, daß es keine Gottheit gebe, so würde er durch die kunstreiche und weise Einrichtung der Welt (ἐκ τῶν τεχνικῶς καὶ σοφῶς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομουμένων) zu der Anerkennung gebracht werden, daß es deshalb eine Macht gebe, die, indem sie sich hierin ausspricht, als die Grundlage des Ganzen betrachtet werden muß. Sollte er aber das Dasein Gottes nicht bestreiten, aber die Ansicht von der Mehrheit der Götter hegen, so würden wir uns folgender Schlußweise gegen ihn bedienen. Wir würden fragen, ob er das göttliche Wesen für was Vollkommnes oder Mangelhaftes halte. Wenn er nun der göttlichen Natur, wie billig, die Vollkommenheit zugeschrieben, so werde ich das Einzelne durchgehen, damit nicht das Göttliche gemischt erscheine, aus Gegentheiligem, aus Mangelhaftem und aus Vollkommenem; sondern sowohl in Bezug auf die Macht, als den Begriff des Guten, in Rücksicht der Weisheit und Unvergänglichkeit und Ewigkeit, oder in Bezug auf jeden andern, das göttliche Wesen geziemend aussprechenden Gedanken, der der Betrachtung vorliegt, wird er gezwungen sein, die Vollkommenheit folgerecht zuzugeben. Hat er das aber zugestanden, kann es uns nicht mehr schwer fallen, die Ueberzeugung von der Mehrheit der Götter zu zerstören." Aus dieser, den damaligen Apologeten gemeinsamen und aus ihrer Stellung begreiflichen Art zu disputiren, scheint der Uebelstand hervorzugehen, daß man eigentlich mehr über die philosophischen Ansichten der Gegner des Christenthums, als über die der Kirchenväter selbst sich unterrichtet sieht. Dieses Mißverhältniß ist indessen nur scheinbar, es ist bereits,

als wir Gregors polemische Thätigkeit betrachteten, bemerkt worden, daß er zu denjenigen Vertheidigern der Orthodoxie gehört, die nicht ein philosophisches Lehrgebäude voraussetzen, um demselben die Dogmen der Kirche zu akkomodiren; vielmehr ist ihm jede philosophische Ansicht nur Hülfsmittel, den Inhalt des Symbolums zu begreifen, und in der Fähigkeit dazu besteht für ihn die Wahrheit derselben. Demnach vermag man doch aus der häufig wiederkehrenden Anwendung einer einzelnen philosophischen Ansicht oder Methode zu entnehmen, wie bedeutend sie für Gregor gewesen.

Der erste Lehrsatz nun, dessen Feststellung Gregor in den ersten vier Capiteln seiner Katechese unternimmt, ist der von der Trinität, wobei er endlich zu dem Resultate kommt, daß in ihm die entgegengesetzten Irrthümer der Griechen und Israeliten zur wahren Einheit verschmelzen (*χωρεῖ ἡ ἀλήθεια διὰ μέσον τῶν δύο ὑπολήψεων — — ἔστι γαρ ὥσπερ τις θεραπεία τῶν μὲν περὶ τὸ ἓν πλανωμένων ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος· τῶν δὲ εἰς πλῆθος ἐσκεδαισμένων ὁ τῆς ἑνοτητος λόγος*). Ehe wir nun zeigen, wie Gregor in seiner Katechese diese Durchführung versucht, geben wir das, was er Tom. II. p. 82 ff.*) als Deduction dieses Dogma gegen die Griechen angesehen wissen will: „Wenn der Name Gottes etwas Persönliches bezeichnete, so würden wir, da wir von drei Personen sprechen, auch drei Götter annehmen müssen; da aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so lehren wir natürlich, indem wir ein Wesen in der

*) Unter Gregors ächten Schriften findet sich keine, die eines Einganges entbehrt. Daher scheint dieser apologetische Versuch gegen die Heiden nur ein Fragment zu sein. Uebrigens läßt die ganze Darstellungsweise der Lehre und die in dieser Bestimmtheit bei keinem andern Kirchenvater wieder erscheinende, mehrmals wiederholte Behauptung, wissenschaftliche Consequenz rechtfertige die Art, wie die Kirchenväter das Dogma gefaßt, keinen Zweifel daran übrig, daß diese Abhandlung Gregor von Nyssa zum Verfasser habe. Daß auch die Ueberschrift *ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιων* von ihm sei, will ich nicht behaupten; sein Sprachgebrauch ist es wenigstens.

heiligen Trinität anerkennen, auch nur einen Gott, indem für das eine Wesen auch nur der einmalige Name Gottes da ist. Demnach giebt es dem Wesen und der Benennung gemäß nur einen Gott, nicht drei. So sagen wir denn auch nicht, Gott und Gott und Gott, wie wir sagen, Vater und Sohn und heiliger Geist, indem wir die das Persönliche bezeichnende Benennung durch die Conjunktion „und" verknüpfen; da ja die Personen nicht dasselbe sind, vielmehr nach der Bezeichnung der Namen von einander unterschieden. So verbinden wir also mit dem Namen Gottes, der das in einer gewissen Eigenthümlichkeit bestehende Wesen anzeigt, nicht die Partikel „und;" da Gott derselbe ist, Gleiches aber durch diese Partikel nicht mit einander verbunden wird.

Wenn wir aber sagen: Gott Vater und Gott Sohn und Gott heiliger Geist, so verknüpfen wir die Partikel „und" in Gedanken mit den Zeichen der Person, denn es sind drei Personen; der Name Gott aber wird unbedingt (ἀπολυτῶς) und auf gleiche Weise jeder Person zugeschrieben ohne die Partikel „und," so daß wir also nicht sagen können, Gott und Gott und Gott, sondern den Namen nur drei Mal aussprechen wegen der zum Grunde liegenden Person; indem wir es das zweite und dritte Mal ohne Verbindung hinzusetzen, weil es nicht ein anderer und wieder ein anderer Gott ist. Denn nicht in wie fern der Vater vom Sohne verschieden ist, insofern kommt dem Vater die Gottheit zu, sonst würde ja der Sohn nicht Gott sein. Denn wenn der Vater, insofern er Vater ist, Gott wäre, so würde ja, da der Vater nicht Sohn ist, der Sohn nicht Gott sein. Wie nun der Sohn Gott ist, nicht insofern er Sohn ist, so ist auch der Vater Gott, nicht insofern er Vater ist: sondern, weil sie eines bestimmten Wesens sind, so ist Vater und Sohn eine Gottheit. Und aus demselben Grunde, aus dem der Vater Gott ist, sind auch der Sohn und der heilige Geist göttlichen Wesens. Wenn nun das Wesen nicht getheilt wird für jede Person, so

daß es den Personen gemäß auch drei Wesen gäbe, so ist klar, daß auch der das Wesen bezeichnende Name nicht getrennt werden kann, so daß es drei Götter gäbe, sondern wie Vater, Sohn und heiliger Geist ein Wesen sind (*ὥςπερ οὐσία ὁ πατὴρ, οὐσία ὁ υἱὸς, οὐσία ἅγιον πνεῦμα*) und wir nicht drei Wesen dadurch erhalten, so sind auch der Vater, der Sohn und der heilige Geist, ein jeder von ihnen Gott, und wir haben doch nicht drei Götter; denn Gott ist einer und derselbe, da auch das Wesen eins und dasselbe ist, obschon jede von den Personen zum Wesen gehörig (*ἐνουσιον*) und Gott genannt wird; denn sonst müßte man drei Wesen, des Vaters, des Sohnes und heiligen Geistes annehmen, da jede der Personen zum Wesen gehört, was unverständig wäre — denn wie wir des Unterschiedes wegen zwischen Vater, Sohn und heiligen Geist, drei Personen annehmen, so bezeichnet, da sie sich nicht dem Wesen nach unterscheiden, hierin vielmehr die Identität der Personen besteht, der Name der Gottheit das Gleiche. Denn dieser Name bezeichnet ja das Wesen, wenn er auch nicht die Qualität des Wesens angiebt, da dasselbe unbegreiflich ist; sondern es nur andeutend durch eine demselben zukommende Eigenthümlichkeit. Es ist nämlich die Eigenthümlichkeit des ewigen Wesens, Alles, auch das Verborgene, zu schauen, zu kennen, zu wissen; indem der Name Gottes von dieser Eigenthümlichkeit hergenommen ist, bezeichnet er eben in eigentlicher Bedeutung jenes Wesen. Indem also solches einziges Wesen besteht und ein Name dasselbe ausspricht, so behaupte ich, daß übereinstimmend mit der Art und Weise des Wesens (*τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ἀκολουθῶς*) **ein** Gott ist, da ja der Name der Gottheit nicht eine Person, sondern das Wesen andeutet. Denn wenn er eine Person andeuten würde, so würde die eine mit diesem Namen bezeichnete Person allein Gott genannt werden, wie denn z. B. der Vater allein Vater heißt, weil dieser Name etwas Persönliches bezeichnet. Wenn aber einer sagen würde, daß wir

unter dem Petrus und Paulus und Barnabas drei Wesen verstehen, nämlich besondere Wesen (μερικὰς δηλονότι, τοῦτ' ἔστιν ἰδικάς), so muß man sagen, daß wir damit nichts anders bezeichnen wollen, als ein Individuum (ἄτομον), eine Person. Mit den Personen aber hat, wie gezeigt ist, der Name Gottes nichts zu thun. Was sollen wir aber dazu sagen, daß wir den Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen nennen, bezeichnen wir damit nicht Personen? und Personen sollen doch mit dem das Wesen darstellenden Namen nicht genannt werden. Es ist doch auch eine Wesensgattung (ἡ μερικὴ λεγομένη, ἤτοι ἰδικὴ οὐσία) nicht dasselbe, als ein Individuum. Weshalb sagen wir „drei Menschen;" da diese drei ja zu dem einen Wesen gehören, das wir Mensch nennen. Wir thun dies Mißbrauchsweise aus einer gewissen Gewohnheit, die in nothwendigen Ursachen ihren Grund hat, in Ursachen, die bei der heiligen Trinität nicht gelten. Diese Ursachen sind: der Begriff des Menschen wird nicht immer auf dieselben Individuen oder Personen bezogen. Denn indem einige sterben, treten andere in ihre Stelle, und indem dieselben oft noch weiter leben, treten schon andere hinzu, so daß der Begriff bald in diesen, bald in jenen, bald in mehreren, bald in wenigern erscheint und durch die Abnahme, durch den Tod und Geburt der Individuen, in denen der Begriff des Menschen erscheint, werden wir gezwungen, viele und wenige Menschen zu sagen, wegen der Veränderungen der Personen und gegen den Begriff des Wesens, so daß wir mit den Personen auf gewisse Weise auch Wesen zählen. Bei der heiligen Trias aber begegnet uns dergleichen nichts, da wir hier immer dieselben Personen, nicht andere und wieder andere nennen; denn sie bleiben immer wie sie sind. Nicht empfängt sie einen gewissen Zuwachs zur Vierheit, nicht eine Verringerung zur Zweiheit, denn nicht fließt aus dem Vater oder einer der Personen noch etwas aus, so daß die Dreiheit einmal eine Vierheit werden könnte, noch stirbt je eine

der Personen, so daß aus der Dreiheit eine Zweiheit würde. Da nun kein Zuwachs und keine Abnahme, keine Veränderung und keine Umwandelung bei diesen drei Personen je stattfindet, so ist es unstatthaft, neben den drei Personen auch von drei Göttern zu sprechen. —

Ferner verdanken nicht alle menschliche Persönlichkeiten ein für allemal (*κατὰ τὸ προςεχες*) einer und derselben das Dasein, sondern diese und jene sind verschiedenen Ursprungs und erzeugen wieder verschiedene. Bei der heiligen Trias nun ist's anders. Aus der einen Persönlichkeit des Vaters ist der Sohn erzeugt und der heilige Geist hervorgegangen (*ἐκπορεύεται*), deshalb nennen wir auch den einen Urheber derer, die aus ihm hervorgegangen sind, e i n e n Gott (*δύο καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεὸν φαμέν*). Denn die Personen der Gottheit sind nicht der Zeit nach von einander geschieden, auch nicht örtlich, nicht durch den Willen oder Zweck (*ἐπιτηδεύματι*), nicht durch Thätigkeit oder Leiden, wie es bei den Menschen stattfindet, vielmehr ist der Vater dieses nur, weil er Vater und nicht Sohn ist; der Sohn, weil er Sohn und nicht Vater ist, ebenso der heilige Geist, weil er weder Vater noch Sohn ist. Darum zwingt auch nichts, die drei Personen drei Götter zu nennen, wie wir aus den erwähnten Gründen bei uns viele Personen, viele Menschen nennen. —

Petrus und Paulus und Barnabas sind in Bezug auf die Menschheit e i n Mensch und können hiernach unmöglich viele genannt werden; man sagt indessen mißbrauchsweise, nicht eigentlich, viele Menschen; nun möchten doch aber vernünftig Denkende das mißbrauchsweise Angenommene dem eigentlichen Ausdruck nicht vorziehen. Deshalb darf man bei den drei Personen des göttlichen Wesens nicht an drei Götter denken, vielmehr ist Gott einer und derselbe in der Identität des Wesens, welches, wie wir gesagt haben, der Name Gott ausdrückt. —

Wenn aber derjenige, welcher einwirft, daß die heilige

Schrift drei Männer (κατὰ περιουσίαν) aufzählt, die Wahrheit einsehen will, so denke er daran, daß die heilige Schrift auch alle zusammen als einen Menschen auffaßt, wenn sie sagt: „der Mensch ist wie Gras. 2c.;“ er denke daran, daß dieselbe sich manchmal zu unserm Sprachgebrauche herabläßt, ohne das Wahre zu verkennen (ἡ γραφὴ καὶ ἐνίοτε αὐτοῖς συμμελλίζουσα, οὐ παραγινώσκουσα τὸ τέλειον). Wie die heilige Schrift von der Gottheit bald anthropomorphisch spricht, und dann wieder die Wahrheit lehrt, so sagt sie auch „drei Männer“ der gemeinen Redeweise nach und „ein Mensch“ wenn sie sich genau ausdrückt (διὰ συνήθειαν, συγκαταβάσεις — δι' ἀκρίβειαν δόγμα ἐπὶ βεβαιώσει καὶ παραδόσει τῆς τελειότητος ἐκτιθέμενον).

Aber andere sagen wiederum, daß, da wir uns ausdrücken, die eine Hypostase unterscheide sich nicht von der andern, deshalb doch nicht alle Hypostasen eine einzige seien, und wir behaupten, daß das eine Wesen sich in nichts von dem andern unterscheide und deshalb doch nicht alle Wesen zu einem einzigen werden; daß wir auf gleiche Weise sagen mögen, die Gottheit unterscheide sich in nichts von der Gottheit und deshalb dennoch nicht die drei Hypostasen, in denen der Begriff der Gottheit gedacht wird (καθ' ὧν τὸ θεὸς κατηγορεῖται) eine Gottheit bilden. Wir heben ja auch nicht, wenn wir sagen, daß das Menschliche überall identisch sei, die Behauptung auf, daß es die drei Menschen Petrus, Paulus und Barnabas gebe. Denn es unterscheidet sich ja allerdings das Wesen vom Wesen; freilich nicht als Wesen, sondern als bestimmtes Wesen, ebenso Hypostase von Hypostase, wenn wir bestimmte Hypostasen darunter denken, und Mensch vom Menschen, wenn wir diesen bestimmten Menschen auffassen. So unterscheide sich ferner auch Gott von Gott, als ein besonderer Gott (ὁ τοιόςδε θεὸς); wo wir aber von besondern sprechen, pflegen wir auf eine Mehrzahl hinzudeuten (τὸ δὲ τοιόςδε ἢ τοιόςδε ἐπὶ δύο ἢ καὶ πλειόνων εἴωθεν λέγεσθαι). Dergleichen

wenden unsere Gegner ein; wir werden aber zeigen, daß es ein Trugschluß sei, indem wir uns ihrer eignen Rede bedienen, und wir werden beweisen, daß man nicht sagen müsse, ein besonderer Gott oder ein bestimmter Mensch, sondern eine bestimmte Hypostase Gottes und eine bestimmte Hypostase des Menschen. Denn von vielen Hypostasen des einen Menschen und von drei Hypostasen des einen Gottes sprechen wir mit Recht. Wo wir nämlich von einem Besonderen sprechen (τὸ μὲν οὖν τοιόνδε λεγόμενον), da wollen wir das eine unterscheiden von dem andern, das mit dem, wozu man „besondere" setzt, den Namen gemein hat, z. B. nennen wir den Menschen ein besonderes Thier, indem wir es zu unterscheiden beabsichtigen vom Pferde, das mit ihm den Namen des Thieres gemein hat, sich von ihm aber unterscheidet, insofern es vernunftlos, jener aber vernünftig ist. Eines wird vom andern aber unterschieden, entweder dem Wesen nach*) oder der Hypostase nach, oder dem Wesen und der Hypostase nach. Dem Wesen nach z. B. unterscheidet sich vom Menschen das Pferd; in Bezug auf die Hypostase aber unterschieden wir zwischen Paulus und Petrus. Ein bestimmter Mensch unterscheidet sich aber von einem bestimmten Pferde sowohl dem Wesen, als der Hypostase nach. Darin nun, daß man bei der Verschiedenheit des Wesens von zwei oder drei Wesen sprechen dürfe, und darin, daß man bei der Verschiedenheit der Hypostase zwei oder drei Wesen sagen könne, stimmen wir und jene überein; darin unterscheiden wir uns aber, daß unsere Gegner Petrus und Paulus zwei Menschen nennen zu müssen behaupten, wir aber das nicht zugeben, wenn genau und wissenschaftlich gesprochen werden soll. Der gemeine Ausdruck aber kann ja nicht eine Behauptung oder Widerlegung begründen. Zuerst mag erklärt werden, worin wir den Unterschied des

*) Statt οὐσια und ὑποστασις ist II, 87. b. οὐσιᾳ und ὑποστασει zu lesen.

Menschen und Pferdes, oder des Pferdes und Hundes als besonderer Wesen zu setzen haben. Offenbar ins Vernünftige und Vernunftlose, ins Wiehern und Bellen (χρεμετιστικῳ, ὑλακτικῳ) oder in irgend etwas der Art. Denn wenn wir ein besonderes Wesen nennen, so meinen wir nichts anderes, als ein lebendes Ding (ὑπαρξιν ζωης μετεχουσαν προς ἀντιδιαστολην της μη τοιαυτης) zum Unterschiede von dem nicht Lebenden, oder ein vernünftiges Wesen zum Unterschiede von dem Vernunftlosen, oder ein Wesen, welches das Charakteristische des Wieherns hat und dergleichen mehr. Denn statt solcher Unterschiede und Eigenthümlichkeiten wird dem Wesen oder dem Geschlecht zum Unterschiede von seinen Arten (γενει προς διακρισιν των ὑπ' αὐτο εἰδων) das Wort „besondere" hinzugefügt, z. B. statt des Merkmals vernünftig oder vernunftlos. So sagen wir auch ferner, Petrus unterscheide sich von Paulus, je nachdem jedem von ihnen eine besondere Hypostase zukommt; denn sie unterscheiden sich ja durch etwas, das nur die Hypostase, nicht das Wesen charakterisiren kann (διαφερουσιν ἀλληλων κατα τινα των ὑποστασιν και οὐκ οὐσιαν συνισταν πεφυκοτων), wie z. B. durch das Kahle (φαλακροτητα); Maaß, Vatersein, Sohnsein und dergleichen mehr. Es ist auch klar, daß Art und Individuum nicht dasselbe ist, wie Wesen und Hypostase. Denn wenn von der Hypostase die Rede ist, so wird der Gedanke des Hörers sogleich zu den Fragen nach der Farbe (οὐλην? γλαυκον), Vater- und Sohnsein und dergleichen mehr geführt. Spreche ich aber von der Art, so folgen die Bestimmungen, daß es ein vernünftiges, sterbliches, der Vernunft und Erkenntniß empfängliches, vernunftloses, wieherndes Thier und dergleichen ist. Wenn aber Wesen und Individuum, d. h. Hypostase nicht identisch sind, so kann auch beides nicht durch das Gleiche charakterisirt werden, beides nicht mit demselben Namen bezeichnet werden, sondern das eine Mal muß man die Worte gebrauchen, die sich auf das

Wesen beziehen, das andere Mal die, welche auf das Individuum gehen. Nun beschäftigte sich die Untersuchung mit drei Worten: „Wesen, Individuum, Mensch.“ Dem Wesen nun fügten wir, wie bemerkt, das „besondere“ hinzu, um die in demselben enthaltenen, wesentlich von einander verschiedenen Arten zu sondern. Mit der Hypostase ferner verbanden wir auf ähnliche Weise das „besondere,“ um die Personen (προσωπα) zu unterscheiden, die mit einander von derselben Hypostase waren, und sich nur durch Dinge von einander unterschieden, die keineswegs das Wesen charakterisiren, sondern die man das Zufällige (συμβεβηκοτα) nennt. Mit welchem Grunde wollen unsere Gegner nun dem Worte Mensch das „besondere“ hinzusetzen? Aus dem, was beide Theile zugestanden haben, soll die Beseitigung des Streites erfolgen. Etwa, weil das unter einem gewissen Wesen Enthaltene sich noch dem Wesen nach unterscheidet? (ὡς ἐν οὐσιᾳ ἐστι τα ὑπ' αὐτην οὐσιωδει διαφορᾳ διακεκριμενα ἀλληλων;) Dem ist nicht so. Denn dem Wesen nach unterscheidet sich Paulus von Petrus, die unter dem Begriffe Mensch gefaßt sind, nicht, sondern durch die Hypostase der Person. Bezeichnet nun etwa das Wort „Mensch“ nicht das Wesen? Wer könnte das leugnen? offenbar bezeichnet das Wort „Mensch“ das Gemeinsame des Wesens, nicht eine einzelne Person, z. B. des Paulus und Barnabas. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauche also kann auf keine Weise dem Worte „Mensch“ das „besondere“ hinzugesetzt werden. Wenn aber die gemeine Rede hierin fehlt und die zur Bezeichnung des Wesens gebräuchlichen Namen zur Bezeichnung der Personen mißbrauchsweise anwendet, so hat dies keine Beziehung auf die Genauigkeit der logischen Wissenschaft. Aber was erkläre ich mich gegen diesen gewöhnlichen Mißbrauch und merke nicht, daß auch wir, um uns auszudrücken, häufig wider den wahren Gebrauch verstoßen? Jenes aber sei nun klar, daß, wenn wir in Beziehung auf Petrus und Paulus sagten, der Mensch

unterscheide sich als Mensch vom Menschen nicht, und das Wesen unterscheide sich vom Wesen als Wesen nicht, sondern als besonderes Wesen, wir beides mit gleichem Rechte sagen können. Ist das Letzte aber nicht erlaubt zu sagen, da dem Paulus und Petrus dasselbe Wesen zum Grunde liegt, so darf man auch das Erste nicht sagen, da das Wort „Mensch" zur Bezeichnung des Wesens dient. Wenn man nun mit dem Worte „Mensch" das Wort „besondere" nicht verbinden kann, so kann man auch eigentlich nicht zwei, drei Menschen sagen. Und wenn dieses in Bezug auf den Menschen gezeigt ist, um wie viel mehr ist das bei dem ewigen und göttlichen Wesen der Fall; also daß man nicht unter jeder Hypostase einen besondern Gott verstehen, noch Vater, Sohn und heiligen Geist, Gott und Gott und Gott nennen, noch drei Götter, wenn auch nur in Gedanken, annehmen darf. Es beruht also auf einer wissenschaftlich consequenten Schlußfolge, daß wir den Schöpfer der Welt einen Gott nennen; obschon offenbart in drei Personen oder Hypostasen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes."

Absichtlich haben wir diesen Versuch Gregors so vollständig als möglich mitgetheilt. Hält man diese Ausführung zusammen mit der im Anfange mitgetheilten Bemerkung aus der großen Katechese *ἐστι γαρ ὥσπερ τις θεραπεια των μεν περι το ἓν πλανωμενων ὁ ἀριθμος της τριαδος· των δε εἰς πληθος ἐσκεδασμενων ὁ της ἑνοτητος λογος*, und hebt namentlich den letzten Theil dieser Bemerkung, der sich auf die Griechen bezieht, hervor; so wird die Ueberschrift (*προς Ἑλληνας*), welche diese Rechtfertigung der Trinitätslehre trägt, sich aus der nothwendigen Beziehung auf diesen Theil der Gegner zur Genüge erklären. Bei den Auseinandersetzungen mit den Juden konnte es nun im Interesse der Kirchenväter liegen, die Persönlichkeit des Erlösers nach Anleitung der alttestamentlichen Stellen zum Wesen der Gottheit zu erheben. Im Streite mit dem

hellenischen Polytheismus aber war es von der größten Bedeutung, die wesentliche Einheit des Schöpfers, Erlösers und des in der Kirche waltenden Geistes hervorzuheben. Diese wesentliche Einheit glaubte man nun mit steter Berücksichtigung dessen, ohne welches die Erlösung nicht bestehen könne, nicht besser darstellen zu können, als wenn man die zur Einheit zu verbindenden Persönlichkeiten vollkommen gleich und im Verhältniß zum göttlichen Wesen überhaupt, als das Besondere zu Allgemeinen auffasse. Daher ist Gregor nicht der einzige, den diese Auffassungsweise anspricht; so lange die Beziehung auf die Hellenen vorwiegend galt, finden wir die Kirchenlehrer insgesammt dieser Ansicht zugethan. Wie denn der Bruder unsers Gregor, Basilius, in dieser Beziehung sagt: *ὅν ἔχει λογον το κοινον προς το ἴδιον, τουτον ἔχει ἡ ουσια προς την ὑποστασιν*, und Theodoret Dial. I. *κατα γε την των πατερων διδασκαλιαν, ἥν ἔχει διαφοραν το κοινον ὑπερ το ἴδιον, ἢ το γενος ὑπερ το εἶδος ἢ το ἄτομον, ταυτην ἡ ουσια προς την ὑποστασιν ἔχει.* Erst als das gänzliche Verschwinden der polytheistischen Gottesverehrung im Abendlande, wo es gewiß zuerst stattfand, die Entstehung jener Auffassungsweise bei den Apologeten der Kirche mehr und mehr vergessen ließ, erklärte sich Augustin gegen die bisher in der Kirche übliche Darstellung (d. Trinit. VII. 11. non itaque secundum genus et species ista dicimus), das Unzulängliche der von seinen Vorgängern gewählten Formel begreifend, sich der Unmöglichkeit eines zweckmäßigen Ausdrucks sehr wohl bewußt. Daß nun diese Zusammenstellung der Dogmen über die Trinität mit dem Verhältniß zwischen den Arten und der Gattung — und ihr allein verdankte doch das Athanasianische Symbol auch in spätern Zeiten wenigstens einen Schein von Gedanken — vorzugsweise aus der polemischen Entwickelung gegen den Polytheismus hervorgegangen sei, und durch die Platonische Abstraktionsweise möglich gemacht, aber nicht hervorgerufen sei,

beweist derselbe Augustin deutlich, da er, obschon ebenfalls der Platonischen Methode zugethan, dennoch sich gegen diese Darstellungsweise erklärte.

Wir gehen nun auf Gregors größere Katechese zurück. Wie er in dem in unsern Ausgaben *προλογος* überschriebenen Theile der Abhandlung die Einheit Gottes im Allgemeinen gegen die Polytheisten aus dem Begriffe der Vollkommenheit abzuleiten versuchte, so unternimmt er im ersten und zweiten Capitel, im göttlichen Wesen den Logos und heiligen Geist zu deduciren, um dadurch die Judaistischen Ansichten zu beseitigen.[3] „Auch diejenigen, welche außerhalb des Christenthums stehen, werden der Gottheit nicht Aeußerung absprechen (*ἀλογον εἰναι το θειον*). Stimmen sie nur darin mit uns überein, so wird sich von hier aus die Untersuchung

3) Der Weg, den Gregor in diesem Kapitel und in dem oben mitgetheilten Fragment über die Trinität eingeschlagen, das Dogma streng begreiflich zu entwickeln, darf nicht als Widerspruch erscheinen gegen den oben ausführlicher behandelten Satz, das göttliche Wesen, und namentlich das Mysterium der Dreieinigkeit sei durchaus unbegreiflich. Es ist nämlich diese apriorische Behandlungsweise nur als ein Versuch anzusehen, mit Begriffen auszulangen, wo man sich auf den Glauben nicht berufen konnte; denn daß Gregor auch da, wo gar keine polemische Beziehung stattfand, trotz seiner vorwiegenden spekulativen Richtung den in der Kirche geltenden Unterschied zwischen *κηρυγμα* und *δογμα* nebst der Begründung des leztern anerkannte, zeigen die in der Katechese vorkommenden Ausdrücke: *ἡ ἀφραστος δυναμις* und *μη δυνασθαι λογῳ διασαφησαι την ἀνεκφραστον ταυτην του μυστηριου βαθυτητα*; die Stelle I, 140 (die beiden Homilien über die Schöpfung des Menschen scheinen mir nach der Notiz des Socrat. IV, 26 und Cassidor. d. institut. script. ed. Bend. Tom. II. c. 1. und innern Gründen dem Gregor von Nyssa zuzugehören, wenn schon Combefisius sagt: il faut être aveugle pour les lui attribuer), wo es heißt: *ἐχει ἡ ἐκκλησια τας περι τουτων ἀποδειξεις· μαλλον δε ἐχει πιστιν, ἀποδειξεως βεβαιοτεραν* — und andere Stellen, wo aus der Erfüllung der göttlichen Verheißungen die Wahrheit der Auferstehungslehre entwickelt wird. Daß in der Abhandlung *τι ἐστι το και εἰκονα θεου και καθ᾽ ὁμοιωσιν*. (Tom. II, 31. 32.) dieses Verhältniß zwischen dem Zeugniß der heiligen Schrift und dem philosophischen Beweise gänzlich umgekehrt erscheint, tritt zu den übrigen Gründen, nach welchen sie unserm Gregor unmöglich zugeschrieben werden kann.

weiter führen lassen. Denn wer zugesteht, daß die Gottheit nicht ohne Wort sei, wird es auch einräumen, daß derjenige, welcher nicht ohne Wort ist, Ausdruck besitze (λογον ἐχειν τον μη ἀλογον). Nun findet sich aber der Begriff „Wort" auch zur Bezeichnung menschlicher Eigenthümlichkeit. Sollte er nun sagen, er denke sich das Göttliche nach dem Bilde unseres menschlichen Zustandes; so wird er auf folgende Weise zu einer würdigeren Ansicht erhoben werden müssen. Es ist doch durchaus nothwendig, wie alles Uebrige, so auch das Wort sich derjenigen Natur, von der man es aussagt, angemessen zu denken. Denn man spricht in Bezug auf den Menschen ja auch von Kraft, Leben und Weisheit, und dennoch möchte niemand, was man bei dem Menschen darunter versteht, auf das göttliche Wesen übertragen, da nach dem Verhältniß unserer Natur die Bedeutung solcher Bezeichnungen herabgestimmt wird. Denn da unsere Natur vergänglich und schwach ist, so ist deshalb das Leben kurz, die Kraft nicht selbstständig, das Wort verhallend (ἀπαγης, wie Athanas. or. 3 ctr. Arian. sagt; ὁ λογος αὐτου παυεται και οὐ μενει). Aber bei dem erhabensten Wesen müssen alle Aussagen der Hoheit, die der Betrachtung zum Vorwurfe dient, angemessen werden. Wenn also vom Worte Gottes die Rede ist, so darf man nicht glauben, daß es nur in einem augenblicklichen Entschlusse begründet sei und wieder verschwinde (ἐν τῃ ὁρμῃ του φθεγγομενου την ὑποστασιν ἐχειν νομισθησεται, μεταχωρων εἰς ἀνυπαρκτον.). Vielmehr hat, wie das Wort unseres vergänglichen Wesens vergänglich ist, das unveränderliche und ewige Wesen auch das Wort als ein ewiges und durchaus selbstständiges. Ist auf solche Weise die Ewigkeit des göttlichen Wortes eingeräumt, dann muß man sich die Hypostase dieses Wortes auch lebendig denken. Man kann doch nicht wagen, es sich nach Art der Steine unbeseelt zu denken; was aber geistig und körperlos selbstständig besteht, lebt auch. Mit dem Leben bestritte man

seine selbstständige Existenz. Da es nun gottlos wäre, das göttliche Wort sich nicht selbstständig zu denken (*ἀνυποστατον εἶναι*), so ist es folgerecht, es sich lebendig zu denken. Da man ferner die Natur des Wortes einfach, ohne alle Zusammensetzung anzunehmen hat, so kann man es sich auch nicht insofern lebendig denken, als es Theil am Leben hat. Denn wo wir sagen, daß das Eine nur im Andern sein Bestehen habe, ist bereits von Zusammensetzung die Rede. Also muß man, um die Einfachheit zu behaupten, auch eingestehen, daß das göttliche Wort das Leben in sich selbst habe (*αὐτοζωην εἶναι τον λογον*). Lebt das göttliche Wort nun, so hat es auch das Vermögen der freien Wahl,[4]) denn nichts Lebendiges ist ohne dasselbe. Dieses Entschließungsvermögen muß man sich nun im Interesse der Frömmigkeit (so scheint *εὐσεβες ἐστι λογιζεσθαι* am zweckmäßigsten übertragen zu werden) mit Macht ausgerüstet denken, denn Ohnmacht ist dem göttlichen Wesen durchaus fremd. Folgerechter Weise wird aber in Beziehung auf die früher erwähnte Einfachheit des göttlichen Wesens jede Mischung von Macht und Ohnmacht

4) Von einer solchen *προαιρετικη δυναμις* spricht Gregor überall, ohne die darin versteckten Irrthümer zu ahnen. Das Dogma von der Trinität hatte seine Aufmerksamkeit beinahe ausschließlich in Anspruch genommen, also daß er die übrigen Lehren nur gelegentlich behandelte. Erst als man sich von dem Durcharbeiten einzelner Dogmen zu einer systematischen Vereinigung derselben erhoben, sah man das Ungehörige jenes Ausdrucks ein. So Joh. Damasc. *περι τ. ὀρθ. πιστ.* II, 22. *χρη δε γινωσκειν, ὁτι ἐπι θεου βουλησιν μεν λεγομεν, προαιρεσιν δε κυριως οὐ λεγομεν. οὐ γαρ βουλευεται θεος· ἀγνοιας γαρ ἐστι το βουλευεσθαι· περι γαρ του γινωσκομενου οὐδεις βουλευεται.* — Daß dem Gregor von Nyssa diese Bemerkung entgangen ist, wird um so auffallender, wenn wir lesen, was er in seinem Werke gegen Eunomius sagt, II, 539. D.: *το γαρ τρεπτον της οὐσιας ἐφ᾽ ἑκατερον κατ᾽ ἐξουσιαν κινουμενον, ἀκολουθουσαν ἐχει τη της προαιρεσεως ῥοπη την της φυσεως δυναμιν· ὡστε ἐκεινο γενεσθαι προς ὁπερ ἀν ἡ προαιρεσις αὐτης ἀφηγησηται.* und II, 589. 90. *οὐδεν κατ᾽ ἀληθειαν παθος ἐστιν, ὁ μη εἰς ἁμαρτιαν φερει. — του μεν οὐν κατ᾽ ἀληθειαν παθους, ὁ προαιρεσεως ἐστι νοσος, οὐκ ἐκοινωνησεν —.*

ausgeschlossen, und das göttliche Wort ist demnach allmächtig. Dieser allmächtige Wille des göttlichen Wortes hat keine Neigung zum Bösen, denn diese ist dem göttlichen Wesen fremd, er geht im Gegentheil auf Alles, was gut ist. Was das göttliche Wort will, kann es; was es kann, thut es auch, also führt es auch jeden Entschluß, das Gute zu bewirken, aus (*πασαν ἀγαθου προαιρεσιν εἰς ἐνεργειαν ἀγει*). Die Welt aber ist vollkommen und alles in ihr weise und kunstvoll geordnet. Demnach ist Alles vom Worte geschaffen, das lebendig und selbstständig ist, eben weil es Gottes Wort ist; das Freiheit hat, weil es lebt; Alles vermag, was es will, aber nur das Gute und Weise und durchaus Vollkommene will. — Dies Wort ist aber noch verschieden von demjenigen, dessen Wort es ist; denn es gehört in gewisser Art auch zu den eine Beziehung aussprechenden Begriffen (*τροπον γαρ τινα των προς τι λεγομενων και τουτο ἐστι*), da man beim Worte stets an den Vater des Wortes denken muß. Denn das wäre kein Wort, das nicht von jemand gesprochen würde. Wenn nun der Verstand der Hörer bei dem Gebrauche dieses Ausdrucks das Wort selbst und denjenigen, welcher es spricht, unterscheidet, so scheint keine Gefahr, daß das Geheimniß während der Bestreitung griechischer Irrlehren nach jüdischen Ansichten mißverstanden wäre. — Denn wie wir sagen, das menschliche Wort entspringe aus unserer Vernunft, ohne es deshalb mit ihr identificiren oder gänzlich von derselben trennen zu wollen;[5]) so unterscheidet sich

5) Die folgenden Worte sind unstreitig ein in den Text versetztes Glossem, denn Gr. v. Nyssa spricht nie: *κατα την φυσιν ἓν ὀν, ἑτερον τῳ ὑποκειμενῳ· το ὑποκ.* ist ihm stets gleichbedeutend mit *οὐσια* (hier *φυσις*): s. contra Eunom. Tom. II. p. 331. d. *ἑνι τῳ ὑποκειμενῳ τρεις ἐφαρμοζοντες προσηγοριας.* Selbst *οὐσια* und *εἰδος* unterscheidet er gewöhnlich sehr genau, je nachdem von dem Wesen an sich oder dem Wesen, insofern es erkannt wird, die Rede ist. Verwechselungen, wie Huetius sie für die ersten Jahrhunderte nachweist, finden sich bei den Kirchenvätern des 4ten Jahrhunderts wohl höchst selten, am wenigsten bei dem philosophisch genauen Nyssener.

auch das göttliche Wort durch sein selbstständiges Bestehen von demjenigen, durch welchen es ist (παρ' οὗ την ὑποστασιν ἐχει), dadurch aber, daß es dieselben Eigenschaften, welche Gott, hat, ist es der Natur nach mit dem eins, der durch dieselben Merkmale aufgefaßt wird. Denn mag nun Güte, oder Macht, oder Weisheit, oder ewiges Leben, oder Unempfänglichkeit für das Böse, den Tod und jegliche Veränderung, oder Vollkommenheit, oder etwas Aehnliches als Vorstellung von Gott dem Vater angegeben werden, so wirst du immer dasselbe auch bei dem göttlichen Worte finden."

Im zweiten Capitel sucht Gregor nun auszuführen, warum es nöthig sei, im göttlichen Wesen als dritte Persönlichkeit den Geist anzunehmen; er eilt aber schneller über diesen Satz hinweg, theils weil die Methode, deren sich dabei die Katecheten zu befleißigen haben, in dem Lehrstücke vom Worte Gottes schon behandelt war, theils weil die Lehrer jener Zeit voraussetzen, die Annahme des heiligen Geistes werde keine besondern Schwierigkeiten finden, wenn der Glaube an das göttliche Wort befestigt sei. „Wie wir das Wort, durch die Betrachtung der menschlichen Natur darauf geleitet, im höchsten Wesen fanden, so werden wir auf dieselbe Weise zur Erkenntniß des Geistes gelangen, indem wir unsere Natur als einen Schattenriß und eine Nachbildung der unaussprechlichen Allmacht betrachten. Bei uns ist nun der Geist das Einziehen der Luft (ἐφ' ἡμων μεν το πνευμα ἡ του ἀερος ἐστιν ὁλκη), eines uns fremden Dinges, das zur Erhaltung des Körpers ein- und ausgeathmet werden muß und zur Stimme wird, wenn wir sprechen wollen. In dem göttlichen Wesen nun, wie das Wort, so den Geist anzunehmen, liegt im Interesse der Frömmigkeit (εὐσεβες ἐνομισϑη), weil doch das göttliche Wort dessen nicht ermangeln kann, was das menschliche hat. Dieser Mangel wäre aber vorhanden, wenn, während das menschliche Wort einen Geist hat, das göttliche ohne einen solchen wäre. Freilich kann dieser Geist nicht, wie bei

uns, als etwas Fremdes in die Gottheit hineinströmen; sondern wie wir vom göttlichen Worte hörend, dasselbe nicht ohne Selbstständigkeit, erlernt, durch die Stimme vernehmbar und dann wieder verschwindend oder auf irgend eine andere Art mangelhaft, wie das unsere dachten, vielmehr an und für sich seiend, frei, thätig und allmächtig: so können wir uns auch, wenn wir den Geist Gottes nennen hören, der mit dem Worte da ist und seine Thätigkeit darstellt, denselben nicht als einen Lufthauch denken. Denn die Herrlichkeit der göttlichen Allmacht würde ja herabgezogen, wenn wir uns seinen Geist dem unsern ähnlich dächten; sondern wir stellen uns vor, daß diese wesentliche, in einer besondern Hypostase sich darstellende Kraft weder von der Gottheit, in der sie ruht, noch von dem göttlichen Worte, dem sie folgt, geschieden werden könne, daß sie auch nicht aufhöre, sondern wie das göttliche Wort selbstständig, frei (*αὐτοκίνητον*), überall das Gute wählend und bei jedem Entschlusse ihn auszuführen mächtig sei." Obschon die Lehre von der Dreieinigkeit auch in dieser Katechese von Gregor den folgenden Betrachtungen vorangestellt ist, und obschon auf dieselbe von einzelnen Punkten des Weges, den Gregor in dieser Abhandlung zurücklegt, zurückgesehen wird, so ist doch das Verhältniß zwischen diesem Lehrstücke und allen folgenden nicht zu betrachten als ein solches, wie es zwischen Princip und Entwickelung desselben stattfindet. Denn theils ist in dem Prologe bereits eine gewisse Gotteslehre, wenn auch nur in den äußersten Umrissen, aufgestellt worden, an welche sich die Betrachtungen über die Trias nur äußerlich anreihen, theils wird in der Christologie das Problem vom Bösen und der Erlösung durchaus selbstständig behandelt, und so, daß man nicht behaupten kann, die in Bezug auf diese Probleme mitgetheilten Lösungsversuche hörten auf, solche zu sein, wenn man sich aus der Katechese die beiden Capitel von der Trias wegdächte. Dieser Mangel an Zusammenhang der eigenthümlich christlichen Lehre

von der Erlösung mit den Vorstellungen von der Trinität dürfte um so mehr in der Natur der Sache zu liegen und nicht blos durch unvollkommene Ausführung veranlaßt zu sein scheinen, je größer die Bedeutung war, welche die ganze damalige Zeit den Vorstellungen von der Dreieinigkeit zuschrieb. Denn daß dieser Mangel an Zusammenhang sich nur darum zeige, weil Gregor, wie die übrigen Kirchenväter dieser Zeit, noch kein Bedürfniß gefühlt, eine Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes zu geben, möchte nur ein scheinbarer Einwurf sein, da er wenigstens die Trinität überall einführt, wo es sich nur irgend thun läßt, und wenn er sich zu diesem Zwecke auch mehr auf das Gebiet des Witzes, als das strenger Schlüsse zu begeben genöthigt ist.

Im folgenden Capitel faßt Gregor dasjenige noch einmal kurz zusammen, was er in den beiden ersten weitläufiger zusammengestellt, um sodann im 4ten Capitel diese Lehre zu rechtfertigen gegen die Widersprüche, die von einer andern Seite dagegen erhoben werden könnten. „Wenn dieser Lehre der Bekenner des Judenthums widerspräche, so würde es uns nicht schwer halten, ihn aus seinen eigenen Religionsschriften zu widerlegen, denn die Wahrheit wird aus denjenigen Lehrsätzen, in denen er erzogen ist, entwickelt werden können. Denn daß es ein göttliches Wort und einen göttlichen Geist gebe, selbstständige Kräfte (οὐσιωδως ὑφεστωσας δυναμεις), Schöpfer und Erhalter der Welt, ergiebt sich deutlich aus ihren Offenbarungsschriften. Es genügt, hier nur eines Zeugnisses zu erwähnen und die Zusammenstellung von mehreren denen, die sich diesen Bemühungen weihen, zu überlassen. Es heißt Psalm 33, 6.: Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gegründet und durch den Geist seines Mundes alle ihre Kraft. Durch was für ein Wort und was für einen Geist? Dies Wort und dieser Geist sind doch nichts Menschliches. Oder wollen sie sich nach dem Bilde unserer Natur das Göttliche versinnlichen und annehmen, daß der Schöpfer der Welt

sich eines solchen Wortes und solchen Geistes bedient habe? Wo entsteht aber aus menschlichem Wort und Hauch die Kraft, die genügte, den Himmel und die in ihm wirksamen Kräfte zu bilden? Denn wenn das göttliche Wort und der göttliche Geist dem menschlichen ähnlich sein soll, so muß doch durchaus das Aehnliche auch einer ähnlichen Kraftäußerung fähig sein. Aber der mit dem Worte ausgehauchte menschliche Geist ist unwirksam und vergänglich. Ebenso ohnmächtig nun machen das göttliche Wort und den göttlichen Geist diejenigen, die das Göttliche zur Aehnlichkeit mit uns herabziehen. Wenn aber wirklich, wie David sagt, die Himmel durch das Wort Gottes gegründet und die in ihnen wirksamen Kräfte durch den Geist Gottes gebildet wurden, so steht auch die tiefe Lehre der Offenbarung fest (*συνεστηκε το της ἀληθειας μυστηριον*), wonach wir dem Worte Wesenheit und dem Geiste Selbstständigkeit zuschreiben." Es würde nur ein Zeichen der noch häufig üblichen Leichtfertigkeit sein, womit man die Kirchenväter behandelt, wenn man in Bezug auf diese wenigen Worte, welche Gregor gegen die Juden richtet, von der durchaus ungenügenden Lösung, das Nicänische Symbolum im A. T. nachzuweisen, sprechen wollte. Man würde auf diese Art nichts anderes verlangen, als Gregor solle an jedem Orte Alles sagen. Im Gegentheil spricht diese gegen die Juden gerichtete Auseinandersetzung nach unserer Ansicht gerade für die Klarheit und Besonnenheit, mit welcher Gregor das polemische und apologetische Element, jedes als ein besonderes betrachtete, und nur selten, wo er sich in dem einen bewegt, auf das andere hinüberirrt. Hier genügte es, die Juden darauf aufmerksam zu machen, daß sich Andeutungen einer göttlichen Dreiheit auch im A. T. fänden, erst, wenn sie sich dadurch hatten bewegen lassen, ins Christenthum hinüberzutreten, war es Zeit, sie darüber zu belehren, welche Formeln den katholischen Theologen das Geheimniß der Trinität am zweckmäßigsten auszusprechen schienen. Soviel zur Rechtfer-

tigung des Kirchenvaters; die Schwäche seines Versuches hervorzuheben, thut weniger Noth.

Nun geht Gregor über auf das Verhältniß des göttlichen Wortes zum Menschen (*την κατα τον ἀνθρωπον οἰκονομιαν του θεου λογου*), will von anderen Voraussetzungen aus (*ἐξ ἑτερας ἀρχης*) die Ansicht derjenigen, welche an der Menschwerdung Gottes Anstoß nehmen, berichtigen, und kömmt bei dieser Gelegenheit ausführlicher auf die Lehre von der Schöpfung, von wo ihn sodann das Böse zur Erlösungsbedürftigkeit und dem Erscheinen des Logos in menschlicher Gestalt hinüberführt. „Glauben unsere Gegner, daß vom Schöpfer der Welt Alles mit Weisheit geordnet sei, oder verwerfen sie auch diese Ansicht? Gestehen sie nun nicht zu, daß Weisheit die Anordnung der Dinge geleitet habe, so werden sie Unvernunft an die Spitze des Ganzen stellen müssen: wenn dieses nun aber anzunehmen, thöricht und gottlos ist, so werden sie durchaus zugestehen müssen, daß Weisheit die Dinge beherrsche. In dem Früheren ist nun gezeigt, daß dieses göttliche Wort, welches wir hier Weisheit nennen, nicht ein leerer Schall sei oder durch menschliche Weisheit überliefert, sondern daß es eine selbstständige Kraft sei, die alles Gute will und fähig ist auszuführen, was sie will. Es ist auch gezeigt, daß jene das Gute erstrebende und wirkende Kraft die Welt, die ursprünglich gut war, geschaffen habe. Wenn nun das Bestehen der ganzen Welt von der Kraft des Wortes ausging, so ist auch für die Bildung der einzelnen Theile der Welt nothwendig dieselbe Ursache anzunehmen, nämlich das Wort, durch welches Alles wurde. Mag man dies nun Wort oder Weisheit, oder Kraft, oder Gott, oder mit einem andern erhabenen Namen nennen, wir haben nichts dagegen: denn was man auch für ein Wort oder für ein Zeichen erfinden möchte, um auf dieses wahrhafte Wesen hinzudeuten (*δεικτικον του ὑποκειμενου ῥημα ἠ ὀνομα*), so ist das durch diese Ausdrücke Bezeichnete eines und dasselbe.

Es ist die ewige Kraft Gottes, die alle Dinge geschaffen, das Nichtseiende gefunden, das Gewordene erhält und das Zukünftige vorhersieht. Dieser Gott nun, das Wort, die Weisheit, die Kraft wurde folgerecht dargestellt, als der Schöpfer der menschlichen Natur, nicht durch Nothwendigkeit zur Bildung des Menschen getrieben, sondern aus überströmendem Wohlwollen ein solches Wesen hervorrufend. Denn es durfte weder das Licht ungeschaut, noch die Herrlichkeit unbezeugt, noch seine Güte ungenossen, noch alles Uebrige, was in der göttlichen Natur erscheint, unbenutzt bleiben, wie es hätte geschehen müssen, wenn keiner da gewesen wäre, der daran Theil genommen und sich daran erfreut hätte. Wenn nun der Mensch deshalb ins Dasein gerufen ward, damit er an den göttlichen Gütern Theil nehme, so mußte er nothwendiger Weise so bereitet werden, daß er zum Genuß dieser Güter geschickt war. Denn wie das Auge durch den ihm von Natur inwohnenden Glanz in Gemeinschaft mit dem Lichte tritt, durch die ihm mitgetheilte Kraft das Verwandte anziehend; so mußte auch etwas dem Göttlichen Gleichgeartetes der menschlichen Natur beigemischt werden, damit sie durch dieses zu dem Verwandten Zugang hätte. Denn auch in der vernunftlosen Schöpfung wurde jedes Wesen, das im Wasser oder in der Luft lebt, der Art des Lebenselementes angemessen gebildet, so daß der Körperbildung des Einen die Luft, der des Andern das Wasser anpaßte. So mußte also auch der Mensch, der zum Genusse der göttlichen Güter geschaffen ward, in seiner Natur etwas demjenigen, woran er Theil nehmen sollte, Verwandtes haben. Deshalb wurde er mit Leben und mit der Gabe der Mittheilung und Weisheit und allen göttlichen Gütern geschmückt, damit er durch jede dieser Anlagen mit Sehnsucht nach dem Verwandten hingezogen würde. Da nun eines der göttlichen Güter auch die Ewigkeit ist, so mußte die Bildung seiner Natur auch diese umfassen und unsterblich sein. Dies hat die Erzählung von der Weltschöpfung mit einem Worte ange-

deutet, da es heißt, daß der Mensch nach Gottes Bilde gemacht sei; denn in der durch das Bild bezeichneten Aehnlichkeit liegt die ganze Reihe der göttlichen Eigenschaften (ἐστι το θειον χαρακτηριζοντων ἡ ἐπαριθμησις) und Alles, was Moses hierüber erzählt, indem er uns Dogmen in der Gestalt einer Geschichte überliefert, bezieht sich auf diese Lehre. Denn jenes Paradies und die Eigenthümlichkeit der Früchte, deren Genuß nicht körperliche Sättigung, sondern Erkenntniß und ewiges Leben gewährt, alles dies stimmt damit überein, was wir über den Menschen festgestellt haben, daß seine Natur nämlich ursprünglich vollkommen war. Aber vielleicht widerspricht, wer auf die Gegenwart sieht, dem Gesagten und glaubt unsre Lehre als unwahr darstellen zu können, weil der Mensch nicht in jener Weise, sondern ganz entgegengesetzt uns erscheint.[6]) Denn wo ist das Göttliche

---

6) Cf. II. Tom. 107. p. — Höchst merkwürdig sind des Nysseners Erklärungen über das Verhältniß zwischen der Idee des Menschen und seiner Wirklichkeit. Wenn von ursprünglicher Vollkommenheit der menschlichen Natur die Rede ist, so meinen die kirchlichen Schriftsteller gewöhnlich den Zustand der ersten Menschen im Paradiese, und bieten das Mögliche auf, durch die ersten beiden Menschen die ganze menschliche Natur repräsentiren zu lassen. Gregor entfernt sich von dieser Vorstellungsweise durchaus, indem er die ursprüngliche Vollkommenheit nur dem πληρωμα der Menschheit zuschreibt, im körperlich geschaffenen Adam schon den gefallenen Menschen sieht. Nach Gregor unterscheiden sich die Menschen, die jetzt in Körpern leben, nicht von dem ebenfalls in einen Körper gebannten Adam, sondern jeder nur von seinem Urbilde, wie sich dasselbe im πληρωμα findet. Man könnte sagen, Gregor schiebe den Fall über den Anfang der Geschichte hinaus, wie er es selbst anzudeuten scheint in den Worten: ὁσα περι τουτων ὁ Μωσης διεξερχεται, ἐν διηγησεως εἰδει. δογματα ἡμιν παρατιθεμενος. Die Hauptstellen über dies Verhältniß zwischen Idee und Wirklichkeit der menschlichen Natur finden sich in seiner Schrift περι κατασκευης ἀνθρωπου. Opp. Tom. I. p. 88 f. spricht er von der Theilung des menschlichen Geschlechts in ein männliches und weibliches und von dem Grunde dieser Theilung: την δε αἰτιαν της τοιαυτης ἐπιτεχνησεως (durch diese Composition bezeichnet Gregor genau, daß es nicht die ursprüngliche Einrichtung der Natur gewesen) μονοι μεν ἀν εἰδειεν οἱ της ἀληθειας αὐτοπται και ὑπηρεται του λογου. ἡμεις δε, καθως ἐστι δυνατον, δια στοχασμων τινων και εἰκονων φαν-

der Seele, wo die vollkommene Gesundheit des Leibes (ἡ ἀπαθεια του σωματος), wo das ewige Leben? Vielmehr ist der Mensch hinfällig, ein vergängliches Wesen, jeder Art körperlicher und geistiger Leiden unterworfen. Durch dergleichen Erwähnung wird man vielleicht

---

τασθεντες την ἀληθειαν, το ἐπι νουν ἐλθον οὐκ ἀποφαντικως ἐκτιθεμεθα· ἀλλ' ὡς ἐν γυμνασιας εἰδει τοις εὐγνωμοσι των ἀκροωμενων προσθησομεν. Wenn es heißt, Gott habe den Menschen geschaffen, so wird eben durch das Unbestimmte des Ausdrucks das ganze menschliche Geschlecht bezeichnet. Denn bei der Schöpfung wird ja nicht der Name: Adam genannt, wie die Geschichte es in der Folge thut; sondern der Name des geschaffenen Menschen ist der einer Gattung, nicht der eines Individuums (ἀλλ' ὀνομα τῳ κτισθεντι ἀνθρωπῳ οὐχ ὁ τις, ἀλλ' ὁ καθολου ἐστιν). Diese allgemeine Bezeichnung der menschlichen Natur veranlaßt uns vorauszusetzen, daß durch die göttliche in die Zukunft wirkende Allmacht (τῃ θειᾳ προγνωσει τε και δυναμει) bei der ersten Schöpfung die ganze Menschheit bereits ins Dasein trat: denn man darf sich bei den Geschöpfen der Gottheit nichts Unbestimmtes denken, sondern muß annehmen, daß alle ihr Ziel und Maaß haben, wie Gottes Weisheit es ihnen bestimmt. Wie also der einzelne Mensch einen bestimmten körperlichen Umfang hat und das Alter das Maaß seines Daseins ist (ὡσπερ τοινυν ὁ τις ἀνθρωπος τῳ κατα το σωμα ποσῳ περιειργεται και μετρον αὐτῳ της ὑποστασεως ἡ πηλικοτης ἐστιν, ἡ συναπαρτιζομενη τῃ ἐπιφανειᾳ του σωματος): so glaube ich, daß auch das ganze πληρωμα der Menschheit von der Kraft Gottes, die Alles vorherweiß, in bestimmten Grenzen beschlossen sei, und daß diese Lehre angedeutet werde durch die Worte: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Denn nicht in einem Theile der (menschlichen) Natur oder in einer Beziehung spricht sich das göttliche Ebenbild aus, sondern in gleicher Weise begreift die göttliche Macht das ganze Geschlecht. Zum Beweise dient es ja, daß die Vernunft Allen auf gleiche Weise eingebildet ist. Alle haben die Kraft zu denken und nach Zwecken zu handeln und alles Uebrige, worin die göttliche Natur sich in ihrem Geschöpfe nachbildet. Und darin ist der bei der Schöpfung der Welt entstandene Mensch und derjenige, welcher am Ende der Tage geboren wird, gleich, daß wie jener, so dieser das göttliche Ebenbild an sich trägt (ὁμοιως ἐχει ὁ, τε τῃ πρωτῃ του κοσμου κατασκευῃ συναναδειχθεις ἀνθρωπος και ὁ κατα την του παντος συντελειαν γενησομενος, ἐπισης ἐφ' ἑαυτων φερουσι την θειαν εἰκονα). Deshalb war das Ganze unter dem Namen eines Menschen begriffen, weil es für die Kraft Gottes weder Vergangenheit noch Zukunft giebt. Die ganze Menschheit also, vom Anfange bis zum Ende, ist ein Abbild des Ewigen."

meinen die über den Menschen aufgestellte Lehre umzustoßen. Daß aber das menschliche Leben *jetzt* unvollkommen sei, kann doch keinen genügenden Beweis dafür abgeben, daß es nie vollkommen gewesen; denn da der Mensch ein Werk Gottes ist, der durch seine Güte dieses Wesen geschaffen, so wird Niemand bei vernünftiger Betrachtung demjenigen die Schuld der jetzigen Uebel beimessen können, dessen Liebe der Grund der menschlichen Natur ist; vielmehr ist ein Anderes Ursache davon, daß wir jetzt der ursprünglichen Vorzüge beraubt sind. Den Ausgangspunkt der dieses entwickelnden Betrachtung werden uns auch unsere Gegner zugestehen: derjenige nämlich, welcher den Menschen zur Theilnahme an seinen Vollkommenheiten bestimmte und seiner Natur die Anlagen zu allem Schönen einbildete, damit der Mensch auf diese Weise durch Sehnsucht zu dem Verwandten hingezogen würde, wird ihn doch des ausgezeichnetsten Vorzugs nicht haben entbehren lassen, ich meine, er wird ihm Unabhängigkeit und Freiheit gewährt haben. Denn wenn eine gewisse Nothwendigkeit auf dem menschlichen Dasein lastete, würde das Bild in dieser Beziehung verunstaltet und durch diese Unähnlichkeit dem Original entfremdet werden: denn wie könnte das einer fremden Herrschaft knechtisch unterworfene Wesen ein Bild der Gottheit genannt werden? Also mußte das der Gottheit durchaus ähnlich geschaffene Wesen auch Freiheit und Unabhängigkeit besitzen, so daß der Antheil an jenen Gütern der Preis der Tugend sein konnte. Wie geschah

---

Was hier durchgeführt ist, wird besonders in Bezug auf die später eingetretene Spaltung in Männliches und Weibliches und die damit zusammenhängende Fortpflanzung (Gregor unterscheidet γένεσις und τόκος), in demselben Werke opp. II. p. 101. 102 noch einmal wieder aufgenommen. Bei dieser Ansicht von dem Verhältnisse der Idee der Menschheit zu ihrer Wirklichkeit verliert das, was Andere von der Präexistenz der Seele lehren, zum Theil seine Bedeutung, und daher ist es zu erklären, daß Gregor sich hinsichtlich dieses Punktes III, 332 und II, 417 zu widersprechen scheint. Es darf hier nur angedeutet werden, daß durch diese Ansicht die Lehre von der Erbsünde *bedeutend* modificirt wird.

es denn, wirst du fragen, daß der auf jede Weise so herrlich begabte Mensch das Bessere mit dem Schlechteren vertauschte? Auch darüber giebt es eine genügende Erklärung. Im göttlichen Willen liegt der Ursprung des Bösen durchaus nicht, denn die Schlechtigkeit wäre ja nicht tadelnswerth, wenn sie Gott zu ihrem Vater hätte. Das Böse entsteht aber auf gewisse Art innerlich im Willen, wenn die Seele sich irgendwie vom Schönen entfernt. Denn wie die Sehkraft in der Natur liegt, die Blindheit aber ein Mangel an natürlicher Kraft ist, so verhält sich auch die Tugend zur Schlechtigkeit; denn man kann keinen andern Ursprung der Schlechtigkeit erdenken, als die Abwesenheit der Tugend. Denn wie, wenn das Licht entzogen ist, die Finsterniß eintritt, die nicht da ist, so lange jenes scheint, so ist auch die Schlechtigkeit durchaus nicht vorhanden, so lange das Gute in der Natur ist. Das Entweichen des Besseren aber ist der Ursprung des Gegentheils. Da nun dies das Eigenthümliche der Freiheit ist, nach Willkühr das Gefallende (το καταθυμιον) zu wählen, so ist nicht Gott der Grund unserer jetzigen Uebel, sondern die Verkehrtheit des Willens (ἡ ἀβουλια, ἡ κατα την βουλην διαμαρτια), die statt des Besseren das Schlechtere wählte. Du forschest aber vielleicht auch nach dem Grunde dieser verkehrten Wahl. Auch hier wird sich ein vernünftiger Ausgangspunkt finden, der diese Untersuchung aufhellt. Von den Vätern haben wir folgende Lehre empfangen, keine mährchenhafte Erzählung, sondern durch unsere Natur selbst beglaubigt. Alles, was ist, zerfällt in das Geistige und Sinnliche; außer diesen beiden Gebieten giebt es in der Natur nichts; beides wird von einander durch einen gehörigen Zwischenraum geschieden, so daß weder die sinnliche Natur durch Merkmale der geistigen aufgefaßt wird, noch umgekehrt. Die geistige Natur nämlich ist etwas Körperloses, Unfühlbares und Gestaltloses; die sinnliche aber wird, wie es der Name zeigt, durch sinnliche Anschauung aufgefaßt. Aber wie in der

sinnlichen Welt bei allem Widerstreite der Elemente unter einander eine gewisse Harmonie, die nach der Alles ordnenden Weisheit die Gegensätze aufhebt, bemerkt wird, und wie auf diese Weise die ganze Schöpfung mit sich selbst übereinstimmt, indem nirgends jener Widerstreit das Band der Einheit zu zerreißen vermag (*οὐδαμου της φυσικης ἐναντιοτητος τον της συμπνοιας εἱρμον διαλυουσης*): so ist durch die göttliche Weisheit auch eine Mischung des Sinnlichen mit dem Geistigen (*μιξις τε και ἀνακρασις*)[7]) angeordnet, damit Alles auf eine gleiche Weise an dem Schönen Theil habe und kein Ding der besseren Natur gänzlich baar sei. Deshalb nun hat die der geistigen Natur angränzende Sphäre, das Dünne und Leichtbewegliche im überirdischen Raume nach seiner eigenthümlichen Natur eine nahe Verwandschaft zum Geistigen (*δια τουτο το μεν καταλληλον τη νοητη φυσει χωριον ἡ λεπτη και εὐκινητος ἐστιν οὐσια κατα την ὑπερκοσμιον ληξιν πολλην ἐχουσα τῳ ἰδιαζοντι της φυσεως προς το νοητον την συγγενειαν*). Durch noch größere Sorgfalt aber ist auch das Geistige der sinnlichen Natur beigemischt, damit, wie der Apostel sagt, nichts in der Natur zu verachten sei und nichts von der göttlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Darum mischte die Gottheit das Sinnliche und Geistige

---

7) Diese Vereinigung des Körperlichen und Geistigen und das Verhältniß des Einen zum Anderen, als des Unteren zum Oberen, nöthigt uns aus unsern philosophischen Ansichten über das raum- und zeitlose Wesen des Geistes hinaus und erinnert an Herakleitos doppelte Richtung der Bewegung, die er *ὁδον ἀνω και κατω* nannte (Jamblich. ap. Stob. ecl. c. 52. ed. Heeren. p. 906.). „Es sind die höheren Sphären, welche das Begränzende der niederen bilden, um so weniger materiell, je höher sie ihrer Ordnung nach sind (Arist. d. coelo IV, 3. phys. IV, 5.). Aber wenn auch das ergänzende Höhere ein weniger Materielles, ja ein unsern Sinnen Nicht-Wahrnehmbares wäre, so hört es darum nicht auf, ein Substantielles zu sein (Arist. phys. IV, 2–4), ein Geschaffenes und Gewordenes, ja in jenem Sinne, in welchem die Lehre der Stoiker dieses Wort braucht, ein Leibliches (Diog. Laert. VII, 56.), s. Schuberts Geschichte der Seele. 2te Aufl. 833. p. 22. —

zum Menschen, wie es die Erzählung von der Weltschöpfung lehrt; denn, so heißt es, Gott nahm Erde und bildete den Menschen und blies der Bildung durch den eigenen Hauch Leben ein, damit das Irdische durch das Göttliche erhoben würde und sich in der ganzen Schöpfung auf gleiche Weise die eine Gnade bewährte, indem die untere Natur mit der oberen vereinigt wurde. Da nun die geistige Schöpfung zuerst hervorging und jedem höheren Wesen (ἀγγελικαι δυναμεις) ein bestimmter Wirkungskreis zur Erhaltung der Welt von der Gottheit angewiesen war, so hatte eines dieser höheren Wesen die Herrschaft über diese Erde von der Alles besorgenden Allmacht erhalten (ἣν τις δυναμις ἡ τον περιγειον τοπον συνεχειν τε και περικρατειν τεταγμενη, εἰς αὐτο τουτο δυναμωθεισα παρα της το παν οἰκονομουσης δυναμεως). Darauf wurde jenes irdische Geschöpf, das Abbild der höchsten Macht, geschaffen, der Mensch. Der Engel nun, dem die Verwaltung der Erde übertragen war, wurde darüber unwillig, daß aus der ihm unterworfenen Natur ein Wesen zu einer höheren Würde emporgehoben werden sollte. Wie es aber geschah, daß der ohne alle Unvollkommenheit von der Gottheit geschaffene Engel sich zum Neide hinreißen ließ: das genauer auszuführen, gehört nicht hieher.[8]) Man

8) Daß man die Ansicht hegte, der Teufel habe aus Mißgunst (φθονος) die Natur des Erzengels verloren, hängt gewiß sehr genau mit der anderen zusammen, nach welcher man sich vorstellte, daß die Götter der alten Heiden böse Dämonen gewesen seien unter der Oberhoheit des Teufels; man übertrug nämlich die Merkmale der alten Götter, die auf einen bösen Charakter deuteten, auf den an ihre Stelle getretenen Teufel. Siehe über φθονος θεων Valkenaer ad Herodot. III, 40 und Blümner über die Idee des Schicksals bei Aeschylus p. 93. Durch eine ähnliche Ideenassociation erhielt er auch den Namen ἑωσφορος. III, 387. — Bemerkt muß noch werden, daß auch Gregor in einzelnen Stellen an Manichäische Ansichten über die Natur des Bösen zu streifen scheint. Schon Lactantius hatte nur die Seele Gott vorbehalten und den Körper mit dem Teufel in Verbindung gebracht: der Nyssener nennt den Fürsten der Finsterniß (ὁ κοσμοκρατωρ του σκοτους III, 294.) καρδια της γης

kann aber auch in Kurzem die Sache den Ungläubigen auseinandersetzen. Die Tugend und die Schlechtigkeit unterscheiden sich nämlich nicht wie zwei Dinge, die wirklich bestehen (οὐχ ὡς δυο τινων καθ' ὑποστασιν φαινομενων), sondern wie man von dem Seienden das Nichtseiende unterscheidet; und wie es nicht zweckmäßig ist, zu sagen, das Nichtseiende unterscheide sich von dem Seienden durch die Art des Bestehens (καθ' ὑποστασιν), sondern Bestehen und Nichtbestehen seien verschieden: auf dieselbe Weise steht der Tugend die Schlechtigkeit entgegen, nicht an und für sich seiend, sondern nur durch den Mangel des Bessern denkbar. Und wie wir sagen, daß sich unterschiede von der Sehkraft das Unvermögen zu sehen, das doch an und für sich nicht besteht, sondern nur das Aufhören einer früheren Kraft ist; so sagen wir auch, daß die Schlechtigkeit gedacht werde als Mangel des Guten, wie ein Schatten, der einem wegeilenden Lichtstrahl folgt. Da nun das unerschaffene Wesen der Bewegung (της κινησεως της κατα τροπην και μεταβολην και ἀλλοιωσιν) durchaus unempfänglich ist, alles durch die Schöpfung Bestehende aber der Veränderung unterworfen ist — weshalb denn auch das Bestehen der Welt selbst von einer Veränderung begann, indem durch göttliche Macht das Nichtseiende in Seiendes verwandelt wurde — die erwähnte Macht aber, die das Vermögen der freien Wahl hatte, geschaffen war: so dachte dieses Wesen, nachdem es seinen Sinn dem Guten und Liebevollen verschlossen hatte, durch den Entschluß, das Gute nicht mehr zu beachten, auf das Gegentheil des Guten, wie derjenige, der durch das

---

III, 386, und es scheint nach seiner Darstellung mehr als einmal das Böse an der Materie zu haften: III, 387. Trotz dieser in Homilien der Veranschaulichung halber eingestreuten Zusammenstellungen ist Gregor gewiß weiter vom Manichäismus entfernt, als gewisse Theologen unserer Zeit, denn in den Betrachtungen, welche die große Oekonomie Gottes zum Vorwurfe haben, wird der Teufel unter den Begriffen Sünde und Tod befaßt und nicht einmal genannt, s. II, 6—21.

Anblicken der Sonne geblendet ist, in die Finsterniß schaut. Es ist nun ausgemacht, daß der Anfang jedes Dinges die Ursache derjenigen Schicksale ist, die der Reihe nach dasselbe treffen, z. B. folgt der Gesundheit Kraft, Thätigkeit, Wohlsein; der Krankheit Schwäche, Unthätigkeit, Trübsinn. So folgt auch alles Uebrige in nothwendiger Weise dem eigenen Anfang. Wie nun rein geistige Thätigkeit*) Anfang und Grund eines tugendhaften Lebens wird, so ist die durch den Neid entstandene Neigung zum Bösen der Weg zu allen aus ihr entspringenden Uebeln geworden. Denn nachdem der, der durch das Abwenden vom Guten in sich den Neid hervorgerufen, einmal den Hang zum Bösen in sich empfangen hatte; so wurde, wie der Stein, der vom Vorhange abgelöst ist, von der eigenen Schwere hinabgetrieben wird, auch jener, losgerissen von der Verbindung mit dem Guten, wie durch eigene Schwere, bis zur äußersten Gränze des Schlechten gestoßen und mißbraucht die Erkenntniß, die er von dem Schöpfer zur Vervollkommnung im Guten empfangen hatte, zur Erfindung böser Rathschläge, indem er listiger Weise den Menschen überredete, sein eigener Mörder zu werden. Denn da der Mensch durch den göttlichen Segen Kraft erhalten hatte, besaß er eine erhabene Würde. Er war ja mit der Herrschaft über die Erde und alles das, was auf ihr war, geschmückt; schön an Gestalt, denn er war ja ein Abbild der ursprünglichen Schönheit, keinem Leiden seiner Natur nach unterworfen, denn er war ein Abbild des Unveränderlichen, voll freudigen Vertrauens, da die Gottheit unmittelbar mit ihm verkehrte. Dieses nun reizte das neidische Gemüth des Bösen. Mit Gewalt aber seinen Plan durchzusetzen, war er nicht im Stande, denn die Kraft des

*) ἀπαθεια nimmt bei Gregor, je nach den Verbindungen, in welche es tritt, die verschiedensten Bedeutungen an. Hier geht es offenbar auf den geistigen Zustand des Menschen im Allgemeinen und will eine möglichst vollkommene Freiheit von den ἀπαται αισθησεων als das Princip sittlicher Kraft aufstellen.

göttlichen Segens überstieg seine Gewalt. Deshalb überredet er ihn, sich der ihm inwohnenden Macht zu begeben, damit er um so leichter seiner Nachstellung verfalle. Und wie, wenn das Feuer auf der Lampe den Docht ergriffen hat, man unvermögend die Flamme durch das Blasen zu löschen, Wasser ins Oel mischt und durch dieses Mittel die Flamme schwächt: so bewirkte der böse Feind dadurch, daß er listiger Weise dem Willen des Menschen die Schlechtigkeit beimischte, eine Entkräftung des göttlichen Segens. Sobald aber die Kraft des Segens schwindet, tritt nothwendiger Weise an die Stelle das Gegentheil. Es ist aber dem Leben der Tod entgegengesetzt, die Ohnmacht der Kraft, dem Segen der Fluch, der freudigen Zuversicht die Schaam, jeglicher Tugend das Gegentheil. Deshalb ist das Menschengeschlecht jetzt durch diejenigen Laster geschändet, zu denen jener Anfang führte."

Auf diese Weise hatte der Nyssener versucht, einen Begriff von dem Bösen aufzustellen; es blieb noch übrig, zu zeigen, daß dieser Begriff dem Interesse der Frömmigkeit nicht widerspreche. Diesem Interesse widerspricht aber nothwendig jede Ansicht, die etwas nicht nur ohne, sondern gar wider den Willen desjenigen geschehen läßt, der in der Ueberzeugung des Frommen Alles in Allem ist. Von seinen folgenden Bemerkungen haben wir also noch die Lösung des Widerspruchs zu erwarten, wie auch in Bezug auf das Böse das Bewußtsein absoluter Abhängigkeit der Welt vom höchsten Wesen zu retten sei, ohne die Heiligkeit dieses Wesens zu gefährden. „Niemand möge die Frage aufwerfen," so fährt Gregor in Bezug auf diese Schwierigkeit fort, „ob Gott das Schicksal der Menschheit vorherwußte,[9]) das aus seinem verkehrten

9) III, 57. c. και μηδεις ἐρωτατω, εἰ προειδως την ἀνθρωπινην συμφοραν ὁ θεος την ἐκ της ἀβουλιας αὐτῳ συμβησομενην ἠλθεν εἰς το κτισαι τον ἀνθρωπον. Was hier gewissermaßen als zu gefährlich unentschieden gelassen wird, drückt der Nyssener III, 62 sehr bestimmt aus: και γαρ ᾐδει το ἐσομενον και την προς το γινομενον ὁρμην οὐκ

Entschlusse hervorging, als er den Menschen schuf, dem es vielleicht besser gewesen wäre, gar nicht ins Dasein gerufen zu werden, als in den gegenwärtigen Uebeln zu leben. Denn dieses pflegen diejenigen, welche in den manichäischen Satzungen umherirren, zur Feststellung ihres Wesens einzuwerfen, um dadurch zu zeigen, daß der Schöpfer der menschlichen Natur ein böser Geist sei. Denn wenn Gott nichts von allem, was geschehen sollte, unbekannt war, der Mensch aber böse ist: so möchte die Güte Gottes wohl nicht gerettet werden können, da er, ja doch einen Menschen schuf, der böse sein sollte. Denn wenn zur guten Natur durchaus gute Wirkungen gehören, so möchte das jetzige traurige und hinfällige Leben der Menschen nicht auf die Schöpfung durch den guten Gott hinweisen, sondern es glaublich machen, daß ein anderes Wesen, dessen Natur sich zum Bösen hinneigt, der Grund dieses Lebens sei. Dergleichen Bemerkungen nun können denjenigen, die den Irrthum der Ketzer wie eine trügerische Färbung in sich aufgenommen haben, eine gewisse Bedeütung zu haben scheinen; denjenigen aber, die die Wahrheit erkannt haben (*τοις δε διορατικωτεροις της ἀληθειας*) ist der Irrthum offenbar. Und

---

ἐκωλυσεν. Wenn wir nun, um anzuzeigen, daß damit weder in der Gottheit selbst etwas Böses angenommen, noch eine Ohnmacht, es zu hindern, gesetzt werde, das Böse seiner Häßlichkeit nach nur in der subjektiven, einseitigen Ansicht finden, so drückt Gregor dasselbe mit den Worten aus III, 336.: *θεον τη κακιᾳ διδοναι χωραν ἐπι σκοπῳ τῳ βελτιονι*, und *ἀλλ᾽ ὡσπερ την παρατροπην ἐθεασατο· οὑτω και την ἀνακλησιν αὐτου παλιν την προς το ἀγαθον κατενοησε*, und nennt die Ansicht, das Böse widerstreite entweder der Güte oder Allmacht Gottes, eine *μικροψυχια*. Ueberhaupt ist der Nyssener in der Schilderung von der Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung im Großen, in den weltgeschichtlichen Verhältnissen besonders ergreifend. III, 481. *ὁ γαρ εἰδως τα παντα πριν γενεσεως αὐτων, καθως φησιν ὁ προφητης, και την συνδιεξιουσαν ταις ἀνθρωπιναις γενεαις του διαβολου κακιαν κατανοων, προσφορον τε και καταλληλον τῳ καθ᾽ ἑκαστην γενεαν ἀῤῥωστηματι τον ἰατρον ἑτοιμαζει, ὡς ἀν μη ἀθεραπευτον περιϊδοι των ἀνθρωπων την νοσον, δι᾽ ἐρημιαν των διορθουμενων κατακρατουσαν του γενους.*

es scheint mir zweckmäßig, den Apostel zum Gehülfen in dieser Auseinandersetzung zu machen. Denn in dem Briefe an die Korinther unterscheidet er eine sinnliche und geistige Richtung der Seele (*τας δε σαρκωδεις και τας πνευματικας των ψυχων καταστασεις*) und zeigt dadurch nach meiner Meinung, daß man das Schöne und Häßliche nicht nach Sinnenemfindungen beurtheilen dürfe, sondern daß der Mensch, von den körperlichen Erscheinungen absehend, das Gute und sein Gegentheil an und für sich erwägen solle. Denn der geistig Gerichtete beurtheilt Alles. Ich glaube nun, daß die Ketzer zu diesen irrigen Lehren (*ἡ των δογματων τουτων μυθοποιΐα*) dadurch veranlaßt worden sind, daß sie das Gute nach der Annehmlichkeit des sinnlichen Genusses bestimmten und die Schöpfung des Menschen deshalb für das Werk eines bösen Geistes hielten, weil die Natur des Leibes, der zusammengesetzt ist und sich wieder auflöst, nothwendiger Weise Mängeln und Unvollkommenheiten unterliegt, die von einem unangenehmen Gefühle begleitet sind. Hätte ihr Verstand erhabenere Dinge erfaßt und hätten sie sich lossagend von dem Gefühle des sinnlichen Wohlbefindens (*της περι τας ἡδονας διαθεσεως τον νουν ἀποικισαντες*) auf die wahre Natur der Dinge geschaut, so würden sie nichts für böse gehalten haben, als den schlechten Willen. Alle Schlechtigkeit aber ist zu begreifen als ein Mangel des Guten, besteht nicht für sich und ist nichts Wirkliches.[10])

10) Daß das Böse kein wirkliches Bestehen habe, nichts Objektives sei, sondern nur ein Mangel, wiederholt der Nyssener häufig. II, 14. *το της κακιας ἀνυπαρκτον*. III, 242. II, 393. Daher stellt er auch I, 191. *ἡ νεκρα τε και γηινη των δερματων περιβολη* und *ἡ περι το μη ὀν ὑποληψις* zusammen. Merkwürdig ist für diese Ansicht seine Erklärung von der Lüge, in Betreff dessen, daß der Teufel der Vater der Lüge heißt, l. c. *ψευδος γαρ ἐστι φαντασια τις περι το μη ὀν ἐγγινομενη τη διανοια, ὡς ὑφεστωτος του μη ὑπαρχοντος*. — Dieser Mangel, in dem das Böse besteht (wenn man anders „besteht" sagen kann, da nach dem Nyssener nur dasjenige besteht, was Gott geschaffen hat) ist eine krankhafte Richtung des Willens: s. III, 227. Antirrh. adv. Apoll. cp. 23.

Denn nichts Böses giebt es selbstständig außerhalb des Willens. Es wird vielmehr das so genannt, in dem das Gute nicht ist. Das Nichtseiende besteht aber nicht und der Schöpfer des Nichtseienden ist nicht der Schöpfer des Wirklichen. Als Grund des Bösen ist also nicht die Gottheit zu betrachten, die das Seiende, nicht das Nichtseiende geschaffen hat, die das Auge, nicht die Blindheit gemacht hat, die die Tüchtigkeit, nicht den Mangel derselben, dem Willen als Kampfpreis hingestellt und denen, die in der Tugend gelebt, die Fülle der Güter verheißen, ohne die menschliche Natur, wie ein seelenloses Gefäß mit Gewalt zum Guten zu ziehen. Wenn aber jemand, wenn die Sonne am heiteren Himmel

---

κακια προαιρεσεως αἰσχος ἐστιν. Man muß Gregors Schriften sorgfältig lesen, wenn man ihm nicht den ungegründeten Vorwurf zu machen veranlaßt sein will, er lasse das Böse mit der Materie (ὑλη) in einem zu nahen Zusammenhange stehen. Die ὑλη ist nach ihm keinesweges der Grund des Bösen, diesen finden wir vielmehr in der freien Hinneigung der Seele zur ὑλη, während sie eigentlich auf himmlische Dinge gerichtet sein sollte: daher darf in seiner Eschatologie die Materie nicht verbrannt, vernichtet, sondern nur der Seele ausgebrannt werden, so daß das Gleichniß von der Reinigung des Goldes schlagend ist. Bestimmt erklärt sich Gregor über das Verhältniß der Materie (des Körpers) zum Bösen I, 71. 72. ὡσπερ δε ἐφαμεν τη ὁμοωσει του πρωτοτυπου καλλους κατακοσμεισθαι τον νουν, οἱα τι κατοπτρον τῳ χαρακτηρι του ἐμφαινομενου μορφουμενον· κατα την αὐτην ἀναλογιαν και την οἰκονομουμενην ὑπ' αὐτου φυσιν ἐχεσθαι του νου λογιζομεθα και τῳ παρακειμενῳ καλλει και αὐτην κοσμεισθαι, οἱα τι κατοπτρου κατοπτρον γινομενην· κρατεισθαι δε ὑπο ταυτης και συνεχεσθαι το ὑλικον της ὑποστασεως, περι ἡν θεωρειται ἡ φυσις. ἑως ἀν οὐν ἐχηται του ἑτερου το ἑτερον, δια παντων ἀναλογως ἡ του ὀντως καλλους κοινωνια διεξεισιν, δια του ὑπερκειμενου το προσεχες καλλωπιζουσα. ἐπειδαν δε τις γενηται της ἀγαθης ταυτης συμφυΐας διασπασμος ἡ και προς το ἐμπαλιν ἀνακολουθη τῳ ὑποβεβηκοτι το ὑπερεχον· τοτε αὐτης τε της ὑλης, ὁταν μονωθη της φυσεως, διηνεχθη το ἀσχημον (ἀμορφον γαρ τι καθ' ἑαυτην ἡ ὑλη και ἀκατασκευον) και τη ἀμορφιᾳ ταυτης συνδιεφθαρη το καλλος της φυσεως, ἡ δια του νου καλλωπιζεται. και οὑτως ἐπ' αὐτον τον νουν του κατα την ὑλην αἰσχους δια της φυσεως ἡ διαδοσις γινεται, ὡς μηκετι του θεου την εἰκονα ἐν τῳ χαρακτηρι καθορασθαι του πλασματος.

erglänzt, willkührlich das Auge verschließt, so ist die Sonne nicht Schuld daran, daß er nichts sieht. — Aber es nimmt vielleicht auch jemand daran Anstoß, daß der Körper sich auflöst und das Leben im Tode aufhört. (Das kann eben so wenig dazu veranlassen, zu dem Urheber der menschlichen Natur einen bösen Geist zu machen.) Er lerne in diesem scheinbaren Uebel das Uebermaß der göttlichen Liebe bewundern (*οὐκουν ἐπισκεψασθω δια του σκυθρωπου τουτου την ὑπερβολην της θειας εὐεργεσιας· ταχα γαρ ἀν μαλλον δια τουτου προσαχθειη θαυμασαι την χαριν της περι τον ἀνθρωπον του θεου κηδεμονιας*). Denen, die sich des Lebens erfreuen, ist es erwünscht, wegen des Genusses dessen, was ihnen angenehm ist. Wenn jemand in Trübsalen dahinlebt, so hält er es für viel vorzüglicher, gar nicht zu existiren, als in solchen Schmerzen. Erforschen wir also, ob der Schöpfer des Lebens mit dem Tode etwas anderes beabsichtige, als uns ein angenehmes Leben zu sichern. Nachdem wir nämlich durch freien Entschluß des Bösen theilhaftig geworden, indem der Mensch seiner Natur aus Genußsucht das Böse wie ein mit Honig versüßtes Gift beimischte, und nachdem wir der unveränderlichen geistigen Seligkeit beraubt, durch Schlechtigkeit entstellt waren: werden wir darum wieder wie ein irdenes Gefäß in Erde aufgelöst, damit wir, wenn der angenommene Schmutz entfernt ist, durch die Auferstehung die ursprüngliche Gestalt wiedergewinnen. Diese Lehre theilt uns Moses in geschichtlichem Gewande und in Räthsel gehüllt mit (*ἱστορικωτερον μεν και δι' αἰνιγματων*), aber so, daß die Wahrheit leicht daraus entnommen werden kann. Denn, so erzählt er, nachdem die Menschen das Verbotene gewählt hatten und jener Seligkeit beraubt waren, kleidete sie der Herr in ein Gewand von Thierhäuten. Ich glaube nun nicht, daß er wirkliche Thierhäute gemeint habe; denn welche Thiere waren geschlachtet und enthäutet? sondern da jede Haut, die von einem lebendigen Wesen getrennt ist,

etwas Todtes ist, so hat, glaube ich, Gott, um die Schlechtigkeit zu heilen, dem Menschen nach dem Falle die Sterblichkeit der vernunftlosen Schöpfung verliehen. Nicht für immer; denn ein Kleid, äußerlich uns umgeworfen, nützt dem Körper nur eine Zeit lang und ist unserem Wesen nicht mit angeschaffen. So wurde also die Sterblichkeit von der göttlichen Weisheit (*οἰκονομικως*) dem zur Unsterblichkeit bestimmten Menschen angelegt, auf seine Außenseite, nicht auf das Innere bezüglich und den sinnlichen Theil des Menschen ergreifend, ohne das göttliche Ebenbild zu erreichen. Das Sinnliche wird aber aufgelöst, nicht zerstört. Zerstörung ist nämlich die Verwandlung in das Nichtseiende; Auflösung aber ist die Zurückführung eines Dinges auf diejenigen Elemente, aus denen es zusammengesetzt war. Das der Auflösung Unterworfene geht nun nicht unter, wenn es auch unserer sinnlichen Wahrnehmung sich entzieht. Die Ursache der Auflösung ist aber nach dem von uns angeführten Beispiele klar. Denn da die Sinnlichkeit zum Irdischen nahe Verwandschaft hat (*ἐπειδη γαρ ἡ αἰσθησις προς το παχυ τε και γηινον οἰκειως ἐχει*), das würdigere und erhabnere Beurtheilungsvermögen des Schönen durch sinnliche Wahl gefehlt hatte, so muß nun der entwürdigte Theil unseres Wesens durch die Aufnahme des Gegensatzes aufgelöst werden (*κρειττονος τε και ὑψηλοτερας των περι τα καλον κρισεως ἐν τῃ δοκιμασιᾳ των αἰσθησεων ἁμαρτηθεισης, τησδε του καλου διαμαρτιας την της ἐναντιας ἑξεως ὑποστασιν ἐνεργησασης· το ἀχρειωθεν ἡμων μερος τῃ παραδοχῃ του ἐναντιου λυεται*). Es mag z. B. ein Gefäß aus Thon bestehen; dasselbe mag hinterlistiger Weise mit geschmolzenem Blei angefüllt worden sein. Das hineingeschüttete Blei ist erkaltet und kann nicht mehr hinausgeschafft werden. Der Besitzer des Gefäßes braucht es aber wieder, und da er die Kunst des Töpfers besitzt, so zerschlägt er das mit Blei gefüllte Gefäß und bildet dasselbe, von dem beigemischten Stoffe befreit, nach seinem Ge-

brauche zur vorigen Gestalt um. So nun löst auch der Schöpfer unseres Gefäßes von dem sinnlichen Theile, ich meine den Körper, dem das Böse beigemischt war, den des Bösen empfänglichen Stoff ab und bildet das Gefäß, rein von der Mischung, durch die Auferstehung zu seiner ursprünglichen Schönheit um. Wenn nun die durch die Sünde erzeugten Affecte auf gewisse Weise der Seele und dem Körper gemein sind und der Tod des Körpers in einem gewissen Verhältniß steht zum Tode der Seele — wenn wir am Körper die Trennung vom sinnlichen Leben Tod nennen, so bezeichnen wir mit demselben Namen bei der Seele die Trennung von dem wahren Leben — wenn also das Böse der Seele und dem Körper auch gemein ist, denn auf beides erstreckt das Schlechte seine Wirkung; so bezieht sich jener Tod, der in der Auflösung besteht, dem Bilde jener Thierhäute gemäß, doch nicht auf die Seele. Denn wie könnte das, was nicht zusammengesetzt ist, aufgelöst werden?[11]) Da es aber nothwendig ist, daß die durch die Sünde auch der Seele aufgedrückten Flecken durch irgend eine Kunst weg=

---

11) Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß, so erhaben die Ausdrücke der Väter auch klingen, wenn sie das Wesen der Seele beschreiben, es doch ein Mißverständniß sein würde, wenn man denjenigen unter ihren Bestimmungen, die den unsrigen ähnlich lauten, auch die Bedeutung unterschieben würde, die wir damit verbinden. Wir sind durch das Hervorheben der Lehre, Gott ist ein Geist, und durch den Wahn, es enthalte dieser Satz mehr, als eine negative Bestimmung, zu sehr daran gewöhnt, uns der Gottheit ebenbürtig zu halten. Schon Gregor ist hin und wieder in seinen Ausdrücken auf ähnliche Weise hyperbolisch, ohne doch je zu vergessen, daß solche Aeußerungen nur dadurch einen Werth haben, daß sie den Menschen an seine Würde erinnern, s. Tom. I, 62. Antirrhet. cp. 12. Die Seele ist allerdings nichts Zusammengesetztes (συγκειμενον), eben so wenig aber etwas über Zeit= und Raumbestimmungen Erhabenes, welche nur bei der Gottheit wegfallen, s. II, p. 362. 363. ταυτα γαρ ἰδια των ἐν τῃ κτισει τα παθη προς ἐλπιδα και μνημην, κατα την του χρονου διαιρεσιν της ζωης σχιζομενης. ἐκεινῃ δε τῃ ὑψηλῃ και μακαριᾳ δυναμει, ᾗ παντα καϑ' ἐνεστως ἀει παρεστιν ἐπισης και το προσδοκωμενον ὑπο της περιεκτικης παντως δυναμεως ἐγκρατουμενα καϑοραται κ. τ. λ.

gebracht werden, so ist das Heilmittel der Tugend gegen diese Wunden gewährt. Wenn der Mensch aber, ohne geheilt zu sein, stirbt, so wird die Heilung in dem künftigen Leben unternommen. Wie es aber am Körper verschiedene Krankheiten giebt, von denen einige leichter, andere schwieriger geheilt werden, Krankheiten, bei denen auch geschnitten und gebrannt werden, und bittere Medizin zum Heben des Uebels angewandt werden muß: so ist auch das künftige Gericht in Bezug auf die Heilung der Seelenkrankheiten verschieden, indem den schweren Sündern gedroht wird, damit sie aus Furcht vor den Strafen zur Flucht vor dem Bösen sich entschließen; den leichteren Sündern aber Gott die Heilung dadurch gewähren wird, daß er ihre Bildung zum früheren Zustand der Gnade zurückführt. Denn wie diejenigen, aus deren Leibe Warzen hervorgewachsen sind, von den Aerzten, die sie durch Schneiden oder Brennen entfernen wollen, nicht ohne Schmerz geheilt werden können, obschon es nicht zum Schaden dessen gereicht, der den Schmerz erduldet: so werden auch alle jene irdischen Anhängsel (*ὑλώδη περιττώματα*), die unsere Seelen durch die Leidenschaft erhalten, zur Zeit des Gerichts ausgeschnitten und abgeschabt durch jene unaussprechliche Macht und Weisheit dessen, der die Kranken heilt. Denn die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.[12]) Denn wegen der nahen Verwandschaft, die die Seele mit dem

---

12) Es kann einer Partei der jetzigen Theologen nicht häufig genug wiederholt werden, daß die Worte Christi *οὐ χρειαν ἐχουσι οἱ ἰσχυοντες ἰατρου, ἀλλ' οἱ κακως ἐχοντες* noch von den Vätern des 4ten Jahrhunderts nicht als Ironie gefaßt werden; vergleiche opp. III, 85, wo *οἱ μηδε την ἀρχην ἐπιδεηθεντες καθαρσεως* ebenfalls nach dem Zusammenhange nur auf Menschen bezogen werden kann. Nach denjenigen Aeußerungen, die unser Gregor in seiner Schrift *περι παρθενιας* über den Entwickelungsgang seines sittlich-religiösen Lebens thut, war er gewiß weit davon entfernt, jene Worte Christi auf sich anzuwenden; dennoch ist er unbefangen genug, anzuerkennen, daß es Menschen gebe, namentlich seitdem das Christenthum seinen segensreichen Einfluß geübt, die man ihrer moralischen Bildung nach *ἰσχυοντες* nennen könne.

Bösen eingegangen ist, schmerzt die Heilung, wie das Abnehmen der Warze, gewaltig. Denn das einem Wesen gegen seine Natur Angefügte haftet an demselben nach Art einer Verwandschaft; und es entsteht eine verkehrte Mischung des Fremden und Eigenen, so daß die Sinnlichkeit Schmerz empfindet, wenn das Widernatürliche von ihr getrennt werden soll. So folgen, wenn die Seele erweicht ist, bei dem Tadel, den sie der Sünde wegen hört, wegen der tief gewurzelten Neigung zum Bösen unnennbare Seufzer, die ebensowenig beschrieben werden können, als die Natur der erwarteten Güter. Denn weder dieses noch jenes wird von der Gabe der Rede oder der Muthmaßung des Gedankens ergriffen. Demnach möchte nun wohl Niemand, der auf das Ziel der alles anordnenden Weisheit sieht, aus Gründen, sondern nur aus Kurzsichtigkeit den Schöpfer der Menschen den Urheber des Bösen nennen, indem er behauptet, er habe entweder das Zukünftige nicht gekannt, oder, wenn er es gekannt, selbst eine Neigung zum Bösen gehabt. Denn er wußte sowohl die Zukunft, als auch hinderte er nicht die Neigung zu dem, was geschah. Denn Er, der alles mit seinem Blick in die Zukunft umfaßt und das Kommende auf gleiche Weise sieht, als das Vergangene, wußte sehr wohl, daß die Menschheit sich vom Guten entfernen werde. Aber wie er den Abfall der Menschen schaute, so erkannte er auch ihre Rückkehr zum Guten. Was wäre nun besser gewesen, die Menschheit überhaupt nicht ins Dasein zu rufen, da er vorhersah, daß sie sich vom Guten entfernen werde, oder sie nach dem Irrthum und der Krankheit wieder zu dem ursprünglichen Zustande der Gnade zu führen?[13]) Wenn man

---

13) Gregor verdiente wegen seiner tiefen Ansicht vom Bösen und der vielseitigen Anwendung derselben immer wieder von unsern Theologen studirt zu werden. Dennoch war damaliger Zeit der Gegensatz des Manichäismus noch nicht genug überwunden, um das Böse nicht nur als ein von Gott zugelassenes, sondern auch von Gott gewolltes auffassen zu können. In Beziehung auf diesen Mangel in des Nysseners Darstellung

nun, wegen der körperlichen Leiden, die der vergänglichen Natur nothwendig anhaften, Gott den Urheber des Bösen nennen wollte, oder überhaupt leugnen, daß er den Menschen geschaffen, damit wir ihn nicht für die Ursache dessen, was uns schmerzt, zu halten genöthigt wären, so ist das ein Zeichen von der äußersten Kurzsichtigkeit derjenigen, die nach Sinnenempfindungen das Gute und Schlechte beurtheilen, die nicht wissen, daß das seiner Natur nach allein gut ist, wohin die Sinnlichkeit gar nicht reicht, und daß das Schlechte nur im Mangel des Guten besteht. Nach Schmerzen aber und Lust möchte wohl die vernunftlose Schöpfung, die aus Mangel an Urtheil von dem wahrhaft Schönen gar keinen Begriff hat, das Gute und Schlechte abwägen. Aber daß der Mensch Gottes Werk ist, ein vollkommnes und zur Erreichung des Höchsten bestimmtes Werk (*καλον τε και ἐπι καλλιστοις γενομενον*), ist nicht nur aus dem Gesagten klar, sondern auch aus tausend anderen Gründen, deren Aufzählung uns zu weit führen würde. Wenn wir aber Gott den Schöpfer des Menschen nennen, so haben wir nicht vergessen, was wir in der Einleitung gegen die Hellenen gesagt. Dort wurde gezeigt, daß der Logos Gottes wesenhaft sei und selbstständig, göttlicher Natur theilhaftig, im Besitze schöpferischer Kraft, zu jeder guten That geneigt und ausführend, was er gewollt hat, da die Macht seinem Willen gleich ist, dessen Wille und Werk das Leben der Welt ist, von dem auch der Mensch, mit allem Schönen geschmückt, geschaffen wurde. Da nun

---

des Bösen, darf nun auf der einen Seite nicht geleugnet werden, daß, so lange irgend etwas in der Welt als nur geduldet von der Gottheit, nicht aber von ihr beabsichtigt erscheint, der Dualismus noch nicht vollkommen beseitigt erscheint; man muß auf der andern Seite aber zugestehen, daß dieser Mangel in der Darstellung des Nysseners für jene Zeiten durchaus nothwendig war. Denn, indem es noch unmöglich schien, den Gegensatz des Guten und Bösen in Bezug auf ein Wesen für überwunden zu erkennen, wäre auf demselben Wege, auf dem wir heute die letzten Spuren des Dualismus zu vernichten suchen, damals dieser Irrthum zur Herrschaft gelangt.

aber das Unerschaffene (τὸ μὴ διὰ κτίσεως ἔχον τὴν γένεσιν) allein unveränderlich ist,[14]) alles aber, was von dem Unerschaffenen gebildet wurde, während es früher nicht war, sogleich mit einer Veränderung beginnend, auch durch Veränderungen vorwärts schreitet, immer mehr sich dem Bessern nähernd, wenn es seiner Natur gemäß lebt, immer mehr die entgegengesetzte Richtung verfolgend, wenn es sich von der rechten Bahn entfernt, — da nun zu diesen veränderlichen Wesen auch der Mensch gehörte, dessen wandelbare Natur sich zum Gegentheil gewandt hatte, und da nun nach der ersten Trennung vom Guten das ganze Geschlecht der Laster nach einander bei ihm einzog, da es aber dem der Besinnung Beraubten nicht möglich war, besonnen zu handeln, und dem, der sich von der Weisheit entfernt hatte, sich zu rathen: auf welche Weise sollte er zu dem ursprünglichen Zustand der Gnade zurückgerufen werden? Wem ziemte es, den Gefallenen wieder aufzurichten, den

---

14) III, 63. ἀναλλοίωτον. Jener Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung, wonach jener von den Beschränkungen des Raumes und der Zeit frei sein, diese denselben unterworfen sein soll, wird von dem Nyssener noch in anderer Weise bestimmt, als der Unterschied zwischen dem Veränderlichen und Unveränderlichen. I, 99. οὐδὲ γαρ ἐστι δυνατον το τρεπομενον τε και ἀλλοιουμενον του ἀει ὡσαυτως ἐχοντος και ἐν τῳ ἀγαθῳ πεπηγοτος, ἐπικρατεστερον τε και μονιμωτερον εἶναι· ἀλλ' ἡ μεν θεια βουλη παντη τε και παντως το ἀμεταθετον ἐχει· το δε τρεπτον της φυσεως ἡμων οὐδε ἐν τῳ κακῳ παγιον μενει. (Das Folgende ist besonders merkwürdig, indem Gregor daselbst behauptet, der Mensch müsse bei seiner ewigen Beweglichkeit, da das Böse doch seine bestimmten Gränzen habe, nachdem er den Kreis des Bösen durchlaufen, zum Guten wieder zurückkehren.) In Betreff dieses Unterschiedes hält der Nyssener aber das einmal Bestimmte nicht immer sorgfältig genug fest. Wie er nämlich, wenn er wissenschaftlich spricht, die Gottheit allein το κυριως ὀν II, 322 nennt, dann aber auch das Gute mit diesem Ausdrucke im Gegensatz zum Bösen (ἀνυπαρκτον) bezeichnet; so versteht er eigentlich auch unter dem Unveränderlichen nur die Gottheit, geht aber hin und wieder von diesem Sprachgebrauche ab, um auch dasjenige, was die nächste Verwandschaft mit der Gottheit hat, das Gute im Gegensatz zum Bösen das Unveränderliche zu nennen.

Verlornen zu trösten, den Verirrten zurückzuführen? Wem anders, als dem Herrn der Natur? Demjenigen, der im Anfange das Leben gegeben hatte, war es allein möglich, und ihm kam es allein zu, das Verlorne zu ersetzen. Das sagt die göttliche Lehre, wenn sie Gott Schöpfer und Heiland nennt."

Nachdem Gregor bis hierher einleitend von der Schöpfung und dem durch das Entstehen des Bösen hervorgerufenen Bedürfniß der Erlösung gesprochen hatte, kommt er nun im Folgenden auf das Hauptthema seiner Untersuchung. Auch hier behält er den Zweck, dem seine Abhandlung dienen sollte, immer im Auge. Weit davon entfernt, in der Weise eines Systematikers, das Eine aus dem Anderen herzuleiten und keiner Betrachtung einen Platz zu gönnen, die nicht durch das Vorhergegangene veranlaßt ist und das Folgende mit sich führt, läßt er sich durch die Einwürfe des Gegners, um deren Widerlegung es ihm allein zu thun ist, bald hierhin, bald dorthin leiten und bricht wohl die bereits angefangene Beantwortung einer Frage ab, um ja kein Mißverständniß, das seiner Lehre schaden könnte, unerörtert zu lassen. Daher kein regelmäßiges Fortschreiten und nicht selten Wiederholung. Wir werden daher nur dasjenige geben, was zum Eingehen in Gregors Auseinandersetzung nothwendig ist.

„Bis hieher möchte jemand vielleicht der folgerecht entwickelten Lehre beistimmen, da nichts der Gottheit Unwürdiges gesagt zu sein scheint. In dem Folgenden, worauf am meisten das Geheimniß der Wahrheit beruht (δι' ὧν μαλιστα το μυστηριον της ἀληθειας κρατυνεται), wird er sich nicht eben so verhalten; ich meine die menschliche Geburt und das allmählige Wachsen, Ernährung durch Speise und Trank, Müdigkeit, Schlaf, Trauer, Thränen, Schmach der Anklage und Verurtheilung, Kreuzestod und Begräbniß. Denn dieses verwirrt den Glauben der Kurzsichtigen, so daß sie auch das was folgt wegen des Vorhergegangenen nicht annehmen mögen:

auch die Herrlichkeit der Auferstehung findet wegen des Ungeziemenden des Todes keinen Eingang. Ich glaube nun, man müsse zuerst, sich lossagend von fleischlicher Befangenheit (*σαρκικη παχυτης*), betrachten, durch welche Merkmale sich das Gute von seinem Gegentheil unterscheide. Ich glaube nun nicht, daß jemand dem Urtheile widersprechen werde, daß nur Eins von Allem seiner Natur nach häßlich sei, die Schlechtigkeit; daß aber, wo keine Schlechtigkeit ist, auch nicht vom Häßlichen die Rede sei. Wo sich nun nichts vom Gegentheil [15]) vorfindet, da ist nur von dem Begriff des Guten die Rede; denn das wahrhaft Gute hat auch nicht die geringste Beimischung des Gegentheils. Der Gottheit ziemt nun alles, was als zum Gebiete des Guten gehörig betrachtet wird. Die Gegner mögen also entweder beweisen, daß die Geburt und Erziehung und das Wachsthum, der Tod und die Auferstehung, eine Schlechtigkeit sei; oder wenn sie zugestehen, daß das Genannte mit der Schlechtigkeit nichts gemein habe, so mögen sie bekennen, daß da, wo keine Schlechtigkeit ist, auch nichts der Gottheit unziemlich genannt werden könne.

Aber, entgegnet man, die menschliche Natur ist etwas Untergeordnetes und Begränztes; die Gottheit aber grän-

15) Hier hebt Gregor noch eine Beziehung hervor, um den Unterschied zwischen Gott und der Schöpfung zu verdeutlichen. Was früher die Erhabenheit über Zeit und Raum und die Freiheit von jeder Veränderung gewesen, ist nun die Erhabenheit über jeden Gegensatz: auf diese dreifache Weise sucht der Nyssener das unbegreifliche Wesen der Gottheit (*ἀκαταληψια*) von allen geschaffenen Wesen zu sondern. S. I, 169. *το πρωτως και κυριως ἀγαθον, οὗ ἡ φυσις ἀγαθοτης ἐστιν, αὐτο το θειον, ὅ, τι ποτε τῃ φυσει νοειται, τουτο και ἐστι και ὀνομαζεται. Ἐπει οὖν οὐδεις ἀρετης ὁρος πλην κακιας ἐδειχθη, ἀπαραδεκτον δε του ἐναντιου το θειον· ἀοριστος ἀρα και ἀπερατωτος ἡ θεια φυσις καταλαμβανεται.* Cf. II, 320. *τα γαρ ἀγαθα παντα ἑως ἀν ἀπαραδεκτα του ἐναντιουμενου, ὁρον οὐκ ἐχει της ἀγαθοτητος.* Diese auf solche Weise mit einander verbundene Unendlichkeit und Widerspruchslosigkeit wird nun, wie die früher angegebenen Eigenthümlichkeiten des göttlichen Wesens, auch auf diejenigen Menschen, die das Ebenbild der Gottheit in sich wiederhergestellt haben, *καταχρηστικως* übertragen.

zenlos: wie kann das Gränzenlose in ein Einzelwesen eingeschlossen werden?[16]) Wer behauptet denn aber, daß das unbegränzte Wesen der Gottheit von der Schranke des Fleisches wie von einem Gefäße eingeschlossen worden sei? Nicht einmal in dem jetzigen Leben wird ja die Vernunft von den Gränzen des Fleisches umschlossen. Vielmehr besteht der Umfang des Leibes aus seinen Theilen; die Seele aber dehnt sich durch die Bewegung des Gedankens willkührlich über die ganze Schöpfung aus, steigt bis zum Himmel empor und geht in die Tiefen der Erde hinab, keinesweges durch die Schwere des Körpers behindert. Wenn aber die Seele des Menschen durch die Nothwendigkeit der Natur mit dem Leibe vereinigt nach Willkühr überall ist: was zwingt uns, die

16) Der Nyssener gefällt sich darin, das Verhältniß Gottes zur Welt und des Menschen zu seinem Körper zu parallelisiren; und in diesen Vergleichen zeigt sich am häufigsten die seinen bestimmtesten Erklärungen widersprechende Gleichstellung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Wesen. I, 62. Antirrh. adv. Apoll. cp. 12. νους, ἡ ἐκ θειου ἐμφυσηματος ἀποῤῥοη. Und damit wir nichts zu verschweigen scheinen, wollen wir hinzufügen, daß die Seele nach Gregor nicht nur mit der Gottheit Eines Ursprungs (συγγενης III, 225.) ist, sondern im Folgenden dieselbe mit einem Stricke verglichen wird, der aus dem Lehm, wie die Seele aus der ὑλη, gezogen werden soll (του μεν θεου το ἰδιον προς ἑαυτον ἑλκοντος). Dies Versenken des göttlichen Wesens, ich meine den Geist des Menschen, in die Natur und die darauf folgende Zurückführung — warum sollte man darin nicht die Mode-Kategorien des Universums finden können? Die Zusammenstellung wäre wenigstens nicht mehr gekünstelt, als der Nachweis, daß die berühmtesten Philosophen schon darauf hingewiesen hätten. Die Art gewisser Philosophen, sich Ahnen zu verschaffen, wird nun nicht mehr von den Theologen übertroffen. Illud Orphaicum Ὁμοουσιον defluxit ex Cosmogoniae loco, quo unitas universae naturae primo, medio, extremo constantis declaratur, unde Theologi Triadem homousion expiscati sunt. Lobeck. Aglaoph. T. II. p. 910. Indem wir dergleichen Proben des Witzes Geübteren überlassen, machen wir nur auf die Art und Weise aufmerksam, wie sich Gregor die Verbindung von Seele und Körper denkt, und fügen hinzu, daß die oben angegebene Parallele sich vorzüglich darauf bezieht, daß, wie Gott in der ganzen Natur auf gleiche Weise ist, so die Seele durch den ganzen Körper auf gleiche Weise wirkt (διηκει): I, 67—82.

Gottheit in die Gränzen des Leibes eingeschlossen zu denken und nicht lieber in faßlichen Beispielen einen der göttlichen Menschwerdung geziemenden Begriff zu bilden? Wie nämlich wenn das Feuer in einer Lampe das Holz ergriffen hat, die Rede freilich das Feuer und brennende Holz von einander unterscheidet, in der That aber nicht vermag, das mit dem Stoffe vereinte Feuer allein aufzuweisen, da beides eins geworden ist (das vergängliche Wesen des Feuers ziehe niemand in den Vergleich, jeder denke vielmehr bei der Anwendung des Gleichnisses nur an das Schickliche und entferne das Unpassende); auf dieselbe Weise also, wie wir die Flamme mit dem Holze vereint und doch nicht von demselben umschlossen sehen, mögen wir bei dem Versuche, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur uns zu verdeutlichen (*θειας φύσεως ἑνωσιν τινα και προσεγγισμον προς το ἀνθρωπινον*), auch nach der Vereinigung eine der Gottheit ziemende Vorstellung beibehalten, indem wir glauben, daß das Göttliche, obschon in der menschlichen Natur, doch nicht von ihr umschlossen ist. Forschest du aber auf welche Weise die Gottheit mit der Menschheit vermischt ist, so suche dir zuerst darüber eine deutliche Vorstellung zu verschaffen, worin die Vereinigung der Seele mit dem Körper besteht. Ist dir aber die Art und Weise dieser Vereinigung unbekannt, so wähne auch nicht, daß jene müsse begriffen werden können.[17]) Sondern wie wir glauben, daß Seele und Körper verschiedene Dinge seien, weil der der Seele beraubte Körper abstirbt und

---

17) Diese Resignation auf das Begreifen der religiösen Wahrheit bezieht sich nicht etwa nur auf dies Dogma der Incarnation, bei welchem sie hauptsächlich hervorgehoben wird; sie ist vielmehr allgemein und unterscheidet die Katholiker wesentlich von den Eunomianern. Die Allgemeinheit spricht sich in den Worten, welche den im Texte mitgetheilten III. p. 66. d. zunächst folgen, deutlich aus: *οὐδε γαρ πασαν την σωματικην τε και νοητην γεννησιν παρα της ἀσωματου τε και ἀκτιστου φυσεως ὑποστηναι πιστευοντες, το ποθεν ἠ τῳ ὁπως τη περι τουτων πιστει συνεξεταζομεν, ἀλλα το γεγεννησθαι παραδεχομενοι, ἀπολυπραγμονητον τροπον της του παντος συστασεως καταλειπομεν, ὡς ἀῤῥητον*

keine Thätigkeit zeigt, und wie wir dennoch nicht die Art der Vereinigung kennen: so glauben wir auch dort, daß die göttliche Natur der Würde nach (ἐπι το μεγαλοπρεπεστερον) sich von der sterblichen und vergänglichen unterscheide, die Art und Weise der Vereinigung beider vermögen wir aber nicht zu erkennen. Daran, daß Gott Mensch geworden sei, zweifeln wir der erzählten Wunder halber nicht, die Untersuchung des Wie aber verbitten wir, da die Schlußreihen hier nicht ausreichen.

[18]) Wenn man uns nach einem Beweise dafür fragt, daß Gott sich im Fleisch offenbart habe, so schaue man auf die Werke. Denn es möchte Jemand für das Dasein Gottes überhaupt kaum einen andern Beweis finden, als den aus seinen Werken. Wie wir nämlich bei der Betrachtung der Welt, der weisen Einrichtung derselben und der uns gewordenen Wohlthaten *) zu dem Gedanken kommen, daß es eine Kraft gebe, die die Welt erschaffen hat und sie erhält: so halten wir auch in Bezug auf die Menschwerdung Gottes (ἐπι του δια σαρκος ἡμιν φανερωθεντος θεου) die wunderbaren Werke für einen genügenden Beweis der erschienenen Gottheit, indem wir in den überlieferten Thaten Christi alle göttlichen Eigen-

---

παντπασιν ὀντα και ἀνερμηνευτον. Mit einer der Ansicht Tertullians und anderer Väter ähnelnden Wendung kommt Gregor auf seine Ueberzeugung, daß das Gebiet der religiösen Wahrheit für uns das des Geheimnisses sei, III. p. 73. c. d., zurück.

18) Im Folgenden möchte man auf den ersten Anblick die Zusammenstellung tadeln. Vom 14ten Capitel an macht Gregor einen Versuch, die Frage zu beantworten: warum Gott nicht durch einen bloßen Willensact die Erlösung vollzogen, sondern Mensch geworden? kommt aber an mehreren Stellen auf den Beweis, daß Gott wirklich in Christo erschienen sei und auf die Bestreitung der gegen diese Theophanie gemachten Einwürfe zurück. Vielleicht fühlte er nämlich die Schwäche dieses Versuches, den er besser gar nicht unternommen hätte; vielleicht beabsichtigte er in diesem Verflechten der verschiedensten Methoden, die christliche Wahrheit zu sichern, den Katecheten ein Beispiel zu geben, wie sie zu verfahren hätten; vielleicht haben beide Momente vereint diese scheinbare Unzweckmäßigkeit veranlaßt.

*) Das θεοθεν ist hier unstreitig späteres Einschiebsel.

schaften wahrnehmen. Denn Gott ruft die Menschen ins Leben, Gott erhält durch seine Vorsehung die Welt, Gott gewährt Speise und Trank denen, die in einem Körper leben, Gott hilft dem Dürftigen, Gott heilt die aus Schwachheit gefallene Kreatur und führt sie wieder zu sich, Gott herrscht auf gleiche Weise über die ganze Schöpfung, über die Erde, das Meer, die Luft und die Regionen, welche über der Luft sind, Gott besitzt eine Macht, die zu Allem ausreicht, und ist vor Allem Herr des Todes und der Zerstörung. Wenn nun eine dieser Eigenschaften sich in der Geschichte des Erlösers nicht zeigte, so möchten die Feinde des Glaubens diese tiefe Wahrheit (*το μυστηριον ἡμων*) mit Recht angreifen; wenn aber alle göttlichen Eigenschaften in den Ueberlieferungen über ihn wirklich vorkommen, warum widerstrebst du dem Glauben?" — Im 18ten Capitel schreibt Gregor über denselben Gegenstand Folgendes: „Wer weiß nicht, daß die ganze Erde voll war von dem Betruge der Dämonen, der durch den Götzendienst über das menschliche Leben herrschte? daß es bei allen Völkern der Erde Gesetz war, durch Thieropfer und andere Gräuel den Dämonen in ihren Bildnissen zu dienen? Seitdem aber, wie der Apostel sagt, die die Menschheit errettende Gnade Gottes erschien, die in menschlicher Gestalt einherwandelte, ist alles wie Rauch verschwunden, so daß der Wahnsinn der Orakel aufhörte und die jährlichen Aufzüge und das Blut der Hekatomben vergessen wurde. Bei den meisten Völkern sind bereits die Altäre und heiligen Haine und alles, was von den Dienern der Dämonen zu ihrer eigenen und der Anderen Täuschung errichtet war, überall zerstört worden, so daß man sich an vielen Orten gar nicht einmal mehr erinnert, ob es je bestanden. An ihre Stelle traten aber auf der ganzen Erde Tempel und Altäre im Namen Christi, und der ehrwürdige und unblutige Opferdienst und die erhabene Philosophie, die mehr in Thaten als in Worten besteht [das Mönchsthum] und die Verachtung alles Körperlichen

und die Gleichgültigkeit gegen das Todesurtheil, welche diejenigen zeigten, die die Tyrannen zur Abschwörung des Glaubens zwingen wollten. Diese würden doch wahrlich nicht Schmerzen und Tod erduldet haben, wenn ihnen die Menschwerdung nicht klar und über allen Zweifel erhaben gewesen wäre. Eben dieses kann man auch als einen Beweis gegen die Juden ansehen, daß der, an den sie nicht glauben, wirklich erschienen sei. Denn bis zur Erscheinung Gottes in Christo bestand der prächtige Herrschersitz in Jerusalem, jener berühmte Tempel; die durch das Gesetz bestimmten jährlichen Opfer, alles was von dem Gesetze in Weise der Räthsel denjenigen, die mystische Andeutungen verstehen, überliefert ist (*παντα, ὁσα παρα του νομου δι' αἰνιγματων τοις μυστικοις ἐπαΐειν δυναμενοις διηρηται*), war bis dahin nach der ursprünglichen Einsetzung des Gottesdienstes ohne Hinderniß verrichtet. Nachdem sie aber den Erwarteten geschaut hatten, auf den sie das Gesetz und die Propheten hingewiesen hatten, und nachdem sie dem Glauben an den Erschienenen jenen trügerischen Aberglauben vorziehend sich an die Worte des Gesetzes gehalten hatten, der Gewohnheit mehr als dem Gedanken dienend, und die erschienene Gnade nicht aufgenommen hatten: weiß man auch von der ehrwürdigen Einrichtung ihres Gottesdienstes nur noch in dürftigen Erzählungen, seitdem erkennt man kaum noch die Spuren des Tempels, seitdem liegt jene herrliche Stadt in Trümmern, seitdem ist ihnen von den alten Einrichtungen nichts mehr geblieben und ihnen selbst die Stätte, auf der Jerusalem gestanden, zu betreten von den Kaisern untersagt.[19])

---

19) Man hat lange in der Kirche geschwankt, ob man den historischen oder moralischen Beweisen für die Wahrheit der christlichen Offenbarung den Vorzug geben solle. Denjenigen Theologen, die nur den historischen Bedeutung zugestehen zu müssen glaubten, möchte Gregor zu wenig gesagt zu haben scheinen; denn außerdem, was er hier über die Wunder geschrieben, hat er die Begriffe von Weissagung und Vorbild auch im Ganzen nur selten und immer nur gegen den einen Theil seiner Gegner zur

Aber, entgegnet man mir, Geburt und Tod sind doch der körperlichen Natur eigenthümlich! Das gestehe ich zu. Aber was vor der Geburt Christi vorherging und was auf seinen Tod folgte, hat in unserer Natur nichts Analoges. Denn wenn wir auf die doppelte Gränze des menschlichen Lebens schauen, so wissen wir, woher wir den Anfang haben und wohin wir durch das Ende geführt werden. Anfang und Ende des Menschen zeigen von dem vergänglichen Wesen des Körpers; bei jenem war das weder in der Geburt noch im Tode der Fall (ἐκ παθους γαρ ἀρξαμενος του εἰναι ὁ ἀνθρωπος, πάθει συναπαρτιζεται, ἐκει δε οὐτε ἡ γεννησις ἀπο παθους ἠρξατο, οὐτε ὁ θανατος εἰς παθος κατεληξεν). Denn weder ging der Geburt sinnliche Lust voraus, noch folgte dem Tode die Verwesung. Zweifelst du an diesem Wunder? Ich freue mich über diesen Unglauben, denn du beweisest dadurch, daß die Wunder, denen du den Glauben versagest, weit über die Natur hinausreichen. Eben dies diene dir zum Beweise für die Gottheit des Erschienenen, daß nämlich die Verkündigung

---

Begründung der christlichen Wahrheit benutzt. Denjenigen aber, welche die alleinige Gültigkeit der sogenannten moralischen Beweise behaupten, möchte Gregors Beweisführung ganz ungenügend erscheinen, das Umherschweifen desselben auf dem metaphysischen Gebiete würde bei ihnen als unverzeihlich gelten. Daß der Nyssener aber diesen beiden Ansichten nicht genügt, bürgt nach unserer Ansicht eben für seine theologische Tüchtigkeit. Nicht, als ob dieselbe darin bestände, daß er die Wahrheit der christlichen Offenbarung durch eine philosophische Construction ihres Inhalts zu erweisen versucht. Zwar scheint sich der Nyssener in dieser Beziehung den Neueren zu nähern, aber nur im vorweg für oder gegen die Ansicht der die religiöse Wahrheit a priori construirenden Theologen Eingenommener könnte den bedeutenden Unterschied zwischen beiden verkennen. Bei Gregor ist die philosophische Deduction nur immer ein τροπος παιδειας, der in seiner apologetischen Thätigkeit von Wichtigkeit ist; die Neueren stellen das Verhältniß so dar, als stehe und falle das Eine mit dem Anderen. Vielmehr spricht sich die theologische Tüchtigkeit unseres Kirchenvaters darin aus, daß er die Thatsache des Christenthums ebensowohl der Art des Entstehens, als dem Inhalte nach zu begründen versucht. Diese Unbefangenheit des Urtheils und die tiefe Auffassung der geschichtlichen

desselben sich nicht auf natürliche Dinge beruft. Denn wenn die Erzählungen von Christus sich in den Gränzen des Natürlichen hielten, wo wäre dann das Göttliche? Da aber die Geschichte das Natürliche weit hinter sich läßt, so liegt eben in dem, was du nicht glauben willst, der Beweis dafür, daß der Verkündigte Gott sei. Denn der Mensch wird erzeugt durch Begattung, und geht in Verwesung nach dem Tode über. Wenn die Geschichte nun von ihm Aehnliches überlieferte, so würde man allerdings nicht glauben können, daß der durch die Merkmale unserer Natur Bezeichnete Gott sei; da du nun aber hörst, daß er zwar geboren und gestorben sei, aber ganz anders als es unsere Natur erfordert; so würde es folgerecht sein, nicht glauben zu wollen, daß er einer der Menschen gewesen sei, wie sie uns im Leben begegnen. Es ist aber nothwendig, daß derjenige, der nicht glaubt, daß er ein Mensch wie wir gewesen, zu der Annahme geführt wird, er sei Gott. Der Schriftsteller nun, der seine Geburt erzählt, erzählt auch, daß er auf

---

Momente sind es, durch die das Studium der Kirchenväter in dieser Beziehung so wohlthätig wirkt. — Außer dem Bestehen und Wachsen der christlichen Kirche, demjenigen Wunder, auf das Gregor am liebsten hinweist, versuchte man namentlich seit Origenes, der an mehreren Stellen seines Buches gegen den Celsus (von ἰχνη των τεραστιων nach Christo und den Aposteln gesprochen hatte, den fortdauernden Besitz wunderbarer Kräfte, dessen sich die christliche Kirche erfreue, hervorzuheben. Man fing an, ganze Schilderungen in dieser Absicht zu entwerfen, als die Philosophen der Neuplatonischen Schule durch Darstellungen aus dem wundervollen Leben heidnischer Weisen diejenigen, die einer tieferen Würdigung des Gegenstandes nicht gewachsen waren, zu gewinnen strebten. Aus der geringen auf die Form verwandten Sorgfalt, die sich in den Schriften des Philostratus, Porphyrius und Jamblichus über Apollonius v. Tyana und Pythagoras ausspricht, haben geachtete Theologen nämlich mit Recht geschlossen, daß dieselben nur einem apologetischen Zwecke dienen und darthun sollten, daß auch den Heiden der Glanz der Wunder, der ein heiliges Leben zu heben bestimmt scheint, nicht abgehe. Diesen Versuchen der Neuplatoniker setzten christliche Theologen ähnliche entgegen, und aus diesem Gesichtspunkte ist zu betrachten, was Gregor von Nyssa über Gregorius Thaumaturgus zusammengestellt hat: opp. III, 534—578.

so übernatürliche Weise geboren sei. Ist es nun glaublich, daß er geboren sei, weil es erzählt wird, so muß man eben deshalb auch glauben, daß er auf so übernatürliche Weise geboren sei. Denn der Schriftsteller, der seine Geburt erzählt, setzt hinzu, er sei von der Jungfrau geboren, und der seinen Tod erwähnt, bezeugt auch außer dem Tode seine Auferstehung. Wenn du nach dem, was du vernimmst, zugiebst, daß er geboren und gestorben sei, so wirst du eben deshalb auch zugeben müssen, daß Geburt und Tod bei ihm ohne *παθος* stattgefunden habe. Das übersteigt aber die Gränzen der Natur: also war auch jener nicht von der Natur umschlossen."

In dem eben Mitgetheilten hatte Gregor, um die Ansicht derjenigen, die in dem Geborenwerden und Sterben Gottes etwas dem höchsten Wesen Unziemendes zu finden glaubten, dadurch widerlegt, daß er Geburt und Tod Christi als Erscheinungen auffaßte, die mit den gewöhnlich so genannten nur die Bezeichnung gemein hätten. Um den Vorwurf, daß die religiösen Vorstellungen der Christen von der Menschwerdung die Würde und Vollkommenheit des höchsten Wesens beeinträchtigten, gänzlich zurückzuweisen, kommt er im 16ten Capitel in folgender Weise darauf zurück: „Aber, könnte man entgegnen, die Veränderung unseres Leibes selbst ist schon ein *παθος*, wer in einem Körper lebt, ist sonach diesem *παθος* unterworfen: das göttliche Wesen ist aber frei davon (*ἀπαθες*). Demnach ist die christliche Vorstellung von der Gottheit unpassend (*οὐκουν ἀλλοτρια περι θεου ἡ ὑποληψις, εἰπερ τον ἀπαθη κατα την φυσιν προς κοινωνιαν παθους ἐλθειν διοριζονται*). Dagegen müssen wir nun anführen, daß das Wort einmal in eigentlicher, sodann auch in uneigentlicher Bedeutung gebraucht wird. Diejenige Bewegung des freien Willens nun, die von der Tugend zur Schlechtigkeit hinführt, wird mit Recht *παθος* genannt; alles aber, was wir in der innerhalb ihrer eigenen Gränzen nach und nach fortschreitenden Natur wahrnehmen, würde man wohl mit mehr Recht

ἐργον, als παϑος nennen können, z. B. die Geburt, das Wachsen, das Beharren des Wesens durch aufgenommenen und wieder entfernten Nahrungsstoff, der Zusammenfluß der Elemente, die den Körper bilden, endlich die Auflösung des Zusammengesetzten und die Rückkehr eines jeden Bestandtheils zu dem verwandten. Womit setzt nun die christliche Lehre das göttliche Wesen in Verbindung mit dem eigentlich genannten παϑος, nämlich mit der Schlechtigkeit, oder mit jenen Bewegungen, die wir in der Natur wahrnehmen? Wenn die Lehre behaupten würde, daß daß göttliche Wesen gesündigt, so müßte man dieses unsinnige Dogma fliehen, da es nichts Gesundes über die göttliche Natur enthielte. Wenn aber nur behauptet wird, daß er diejenige Natur angenommen habe, deren erstes Entstehen von ihm ausging, worin verstößt unsere Lehre dadurch gegen die Gottes würdige Vorstellung, da sich in den in unserem Glauben enthaltenen Vorstellungen von der Gottheit nichts dem Schlechten Aehnliches findet (μηδεμιας παϑητικης διαϑεσεως ἐν ταις περι ϑεου ὑποληψεσι τη πιστει εἰσιουσης)? Wir behaupten ja auch nicht, daß der Arzt von der Krankheit ergriffen werde, wenn er den Kranken heilt; sondern selbst wenn er ihn berührt, bleibt er dennoch von der Krankheit frei. Wenn aber die Geburt an und für sich kein παϑος ist, so möchte man auch dem Leben ein solches wohl nicht zuschreiben. Freilich herrscht die Lust bei der menschlichen Geburt und die Neigung der Wesen zur Schlechtigkeit ist ihre Krankheit. Aber daß Christus von beiden frei gewesen sei, überliefert unsere Lehre. Ist nun aber die Geburt ohne Lust erfolgt, und das Leben von der Schlechtigkeit frei geblieben, wo ist denn da das παϑος, dessen unsere Lehre nach der Meinung der Gegner Gott theilhaftig macht? Wenn aber jemand die Trennung des Leibes und der Seele ein παϑος nennen wollte, so würde man mit viel mehr Recht der Vereinigung beider diesen Namen geben können. Denn wenn die Trennung zweier Dinge, die vereinigt sind, ein παϑος sein soll, so würde

es auch die Vereinigung zweier für sich bestehender Dinge sein (και ἡ συναφεια των διεστωτων παθος ἀν εἰη); denn die Bewegung, die wir uns bei der Vermischung zweier für sich bestehender Gegenstände und bei der Trennung der Vereinigten denken, ist ein und dieselbe. Wie man demnach die letztere Bewegung nennt, eben so muß man auch die vorhergehende nennen, so daß Leben und Tod hier auf dieselbe Weise betrachtet werden müssen.[20]) Wir glauben aber, daß die Gottheit sich mit dem sinnlichen und geistigen Theile der menschlichen Mischung in jener unaussprechlichen Durchdringung in der Absicht vereinigt habe, um die Vereinigung der Seele und des Leibes ewig zu machen. Denn nachdem unsere Natur der eigenen Nothwendigkeit nach sich auch in Christo bis zur Trennung des Leibes und der Seele fortbewegt hatte, zwang er das Getrennte durch die göttliche Macht, wie durch einen Leim (καθαπερ τινι κολλῃ) wieder zusammen, indem er das Geschiedene zur unzerstörbaren Einheit verband; und in dieser Wiedervereinigung nach dem Tode, die nicht mehr aufhören soll, besteht die Auferstehung, so daß die im Anfange dem menschlichen Geschlechte erwiesene Gnade wieder zurückkehrt und wir wieder zum

20) Die apologetische Tendenz hat den Nyssener hier zu einer Unregelmäßigkeit in der Construction seiner Gedanken verleitet. Wie er nämlich die Freiheit von Raum- und Zeitbestimmungen, Unveränderlichkeit und das Erhabensein über alle Gegensätze eigentlich der Gottheit zuschrieb und den Menschen nur insofern zuzutheilen versuchte, als sie in sich wieder das Ebenbild der Gottheit hergestellt, so müßte auch hier die Freiheit von jedem παθος (in jeder Veränderung ist ein solches gegeben) eigentlich der Gottheit allein zugeschrieben werden, und der Menschheit nur insofern die Freiheit von dem παθος, das in der κακια besteht, insofern es ihr gelungen, eine gewisse Festigkeit im Guten zu erlangen. Um die Erscheinung Gottes im Fleisch von jeder unwürdigen Vorstellung zu befreien und jeden Anstoß zu heben, wird der eigentliche Begriff von παθος, der auf jeden Wechsel bezogen werden muß, nur auf den Wechsel zwischen gut und böse beschränkt. Dadurch wird die Identität zwischen ἀπαθες und ἀναλλοιωτον verdeckt. Wird ἀπαθεια für den Gemüthszustand des φιλοσοφος gebraucht, so wird unter παθος ebenfalls nur die abwechselnde Neigung der Seele zum Guten und Schlechten verstanden.

ewigen Leben gelangen, nachdem die der Natur beigemischte Schlechtigkeit durch den Tod entfernt ist: wie es bei der Flüssigkeit der Fall ist, die beim Zerbrechen des Gefäßes verschüttet wird und verschwindet, da nichts mehr dieselbe zusammenhält. Wie nun das Princip des Todes von Einem auf das ganze menschliche Geschlecht überging, auf dieselbe Weise erstreckt sich das Princip der Auferstehung von Einem auf die ganze Menschheit. Denn derjenige, der die angenommene Seele durch die dem Leibe und dem Geiste beigemischte göttliche Kraft (δια της δυναμεως αὐτου της ἑκατερῳ τουτων παρα την πρωτην συστασιν ἐμμιχθεισης) seinem eigenen Körper wiedervereinigte, hat auch im Allgemeinen das geistige Wesen mit dem sinnlichen verbunden, indem das Princip folgerecht seinem Ziele entgegengeht. Denn dadurch, daß bei der von ihm angenommenen menschlichen Mischung die Seele sich nach dem Tode wieder zum Körper begab, erstreckt sich diese Vereinigung des Geschiedenen, wie von einem Principe der Möglichkeit nach*) über die ganze menschliche Natur. Und darin besteht die Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Auferstehung von den Todten, daß Körper und Geist im Tode freilich getrennt werden, wie es die Naturnothwendigkeit fordert, sich in der Auferstehung aber wieder vereinigen und daß auf diese Weise für die Menschen Tod und Leben an einander gränzen."

Nach einer langen Auseinandersetzung, in welcher der Grund angegeben wird, warum Gott nicht durch einen bloßen Willensact die Erlösung der Menschen vollzogen, sondern selbst ins Fleisch herabgekommen sei, kommt Gregor im 27sten und 28sten Capitel darauf zurück, daß in dieser Annahme einer Menschwerdung nichts Ungezie-

*) τῃ δυναμει kann hier nicht, wie Hervet gethan, durch per ejus virtutem wiedergegeben werden; sondern in τῃ δυναμει soll hier der Gegensatz zwischen Dingen, welche potentia und actu bestehen, angedeutet werden, wie es die ganze Entwickelung, namentlich aber das kurz vorhergegangene οἱα ἀπο τινος ἀρχης darthut.

mendes liege. Wir theilen auch diese Darstellung mit, weil der Gegenstand darin von einer anderen Seite gefaßt wird und die apologetische Methode des Verfassers besonders klar hervortritt. „Es ist durchaus nothwendig, daß derjenige, der sich mit unserer Natur vereinigte, diese Vereinigung in Bezug auf alle Eigenschaften unseres Wesens durchführte. Denn wie diejenigen, die den Schmutz von den Kleidern abwaschen, nicht nur einen Theil entfernen, einen Theil aber zurücklassen, sondern das ganze Gewand von dem einen Ende bis zum andern von den Flecken reinigen, damit das durch das Waschen gereinigte Kleid überall gleichen Werth habe: so mußte auch, da das menschliche Leben im Anfange, am Ende und in der Mitte auf gleiche Weise durch die Sünde befleckt war, die reinigende Kraft überall gleich thätig sein und nicht einen Theil des menschlichen Wesens heilen, den andern ungeheilt lassen. Deshalb, da das menschliche Leben auf doppelte Weise begränzt ist, nämlich durch den Anfang und das Ende, erblicken wir auch die unsere Natur erlösende göttliche Kraft (ἡ διορθωτικὴ τῆς φύσεως δύναμις) eben so am Anfange wie in der Mitte und am Ende. Da es nun für alle Menschen nur eine Art ins Leben zu treten giebt, wie sollte derjenige, der sich mit uns vereinigen wollte, in unser Leben eintreten? Vom Himmel her: wird vielleicht derjenige meinen, der die Art der menschlichen Geburt für unwürdig und erniedrigend hält. Aber in dem Himmel war nichts Menschliches, noch hatte die Krankheit des Bösen die überirdische Welt ergriffen. Der sich nun mit dem Menschen vereinigte, that dieses ja nur in der Absicht, ihm zu nützen. Wie kann man nun verlangen, daß Gott von dort her, wo weder das Böse noch das Menschliche war, sich eine menschliche Gestalt oder vielmehr ein Bild eines Menschen umwerfen sollte? Wie hätte eine Verbesserung unserer Natur stattfinden können, wenn, während wir in diesem irdischen Leben litten, ein anderes himmlisches Wesen die Gottheit in sich aufgenommen hätte? Der

Kranke kann nicht geheilt werden, wenn nicht gerade der kranke Theil den Heilungsstoff in sich aufnimmt. Wenn nun, da das Kranke sich auf der Erde befand, die göttliche Kraft dasselbe gar nicht berührt hätte, indem sie auf das Schickliche sah (προς το ἑαυτης βλεπουσα πρεπον), so wäre für den Menschen die Bemühung der göttlichen Kraft, wenn sie in gar keine Gemeinschaft mit uns trat, von gar keinem Nutzen gewesen.[21]) Es wird ja auch das Ungeziemende, wenn überhaupt kurzsichtige Beurtheiler dessen, worin die göttliche Herrlichkeit besteht, noch anderes außer dem Bösen für unziemend erklären wollen, nicht gemildert, man mag das Göttliche sich mit einem himmlischen oder irdischen Leibe vereinigen lassen. Denn dem Höchsten und in der Erhabenheit seiner Natur Unerreichbaren ist jedes Geschöpf auf gleiche Weise untergeordnet. Denn das überhaupt Unzugängliche ist nicht für den Einen erreichbar, für den Andern aber nicht, sondern ist auf gleiche Weise über alle Wesen erhaben. Demnach ist die Erde nicht entfernter von der absoluten Würde (ἡ ἀξια, bald darauf ἡ ὑψηλη ἀξια) oder der Himmel ihr näher; noch unterscheiden sich die in diesen

21) Man könnte meinen, Gregor spreche an dieser Stelle gegen doketische Irrthümer; dadurch würde aber die apologetische Tendenz seiner Aeußerungen verkannt und eine polemische ihm untergeschoben werden. Gregor hat hier die Ansicht der älteren griechischen Philosophen und des Volksglaubens im Auge; er bestreitet ebensowohl die Behauptung, daß das über jede Veränderung erhabene Wesen, το ἀκινητον, mit dem der Veränderung unterworfenen menschlichen Körper nicht vereint gedacht werden könne, als die Meinung, die Götter könnten sich zwar nach Willkühr in eine ätherische Hülle kleiden, eine dauernde Verbindung mit einem menschlichen Leibe widerstreite aber der Würde der Unsterblichen. — Es ist übrigens merkwürdig, daß die Kirchenväter, die mit Recht die Lehre von der wahren Menschheit Christi als eine wesentliche ansahen, nicht bemerkten, wie sie sich bei den Ansichten von der Geburt und dem Tode des Erlösers eine offenbare Inconsequenz zu Schulden kommen ließen und dem Doketismus, den sie so eifrig bestritten, selbst gewissermaßen vorarbeiteten. Es läßt sich diese Erscheinung nur aus der Opposition gegen die Ebioniten und dem Mangel an den einfachsten hermeneutischen Principien erklären.

beiden Elementen lebenden Wesen dadurch von einander, daß die Einen das unzugängliche Wesen erreichen, die Anderen nicht. Wir würden ja auf diese Weise voraussetzen, daß die Alles beherrschende göttliche Kraft nicht überall gleich gegenwärtig sei, sondern einigen Dingen vollständiger beiwohne, anderen unvollständiger; und durch diesen Unterschied des Mehr und Weniger würde folgerecht die göttliche Natur als etwas Zusammengesetztes erscheinen, mit sich im Widerspruch (*αὐτο προς ἑαυτο μη συμβαινον*), wenn man sie ihrer Natur nach von uns mehr entfernt, anderen Wesen aber näher und erreichbarer denken wollte. Vielmehr ist die wahre Vorstellung von der absoluten Würde diejenige, welche in Bezug auf dasselbe weder ein Unten noch ein Oben kennt: Alles ist auf gleiche Weise der Alles beherrschenden göttlichen Kraft untergeordnet, so daß, wenn man die irdische Natur der Vereinigung mit der Gottheit unwürdig erachtete, auch keine andere Natur sich finden möchte, die derselben würdig wäre. Ist nun alles gleich sehr von der absoluten Würde entfernt, so ziemt es der Gottheit, dem Elenden zu helfen. Wenn wir also lehren, daß die heilende Kraft sich dahin gewendet habe, wo die Krankheit war, was enthält denn unsere Lehre, das der Gottheit unwürdig wäre?

Aber sie spotten über unsere Natur und die Art, wie die Menschen sich fortpflanzen, und glauben dadurch unsere Lehre lächerlich zu machen, da es doch der Gottheit nicht zieme, auf solche Weise mit dem menschlichen Leben in Gemeinschaft zu treten.[22]) Es ist nun im Vorhergehenden

22) Einen Schriftsteller, der über jeden Gegenstand nur ein Urtheil hat, jedes Ding nur von einer Seite ansehen kann, nennen wir einseitig. Die Vielseitigkeit eines Mannes kann so weit gehen, daß er zu einer Zeit gerade das Gegentheil von dem behauptet, was er zu einer andern Zeit vertheidigt; es muß sich nur ein Punkt auffinden lassen, in welchem das Widersprechende zu einer höheren Einheit wird. Gregors Schriften sind von der Art, daß die meisten demjenigen, der von demselben Schriftsteller über denselben Gegenstand auch immer das gleiche Urtheil

bereits auseinandergesetzt, daß seiner Natur nach nur das Schlechte und dasjenige, was eine Neigung dazu zeigt, häßlich sei. Die nothwendige Entwickelung der Natur aber, als durch göttlichen Rathschluß und göttliches Gesetz geordnet, ist außer allem Vorwurf des Schlechten. Denn wenn man eine Erscheinung der Natur häßlich oder schändlich nennen wollte, würde diese Anschuldigung auf den Urheber der Natur zurückfallen. Wenn nun das göttliche Wesen nur von dem Bösen entfernt ist, die Natur aber nichts Böses ist, so setzt auch die Lehre von der Menschwerdung Gottes denselben nicht mit dem Bösen in Verbindung. Wenn es nun nur eine Art giebt, in der der Mensch ins Leben tritt, (so mußte sich die Gottheit derselben unterziehen). Mögen diejenigen, die da einsehen, daß es zweckmäßig gewesen, daß unsere, durch das Böse geschwächte Natur von der Gottheit an-

---

erwarten zu müssen glaubt, nothwendiger Weise unächt zu sein scheinen. So giebt es kaum einen härteren Widerspruch, als den zwischen des Nysseners Aeußerungen über die Geburt in seiner großen Katechese und in der Abhandlung über das Mönchsleben (περι παρθενιας) und über die Einrichtung der menschlichen Natur (περι κατασκευης ἀνθρωπου Tom. I. p. 44—139.). Während in der Katechese sorgfältig Alles entfernt wird, was die Zeugung als etwas Unwürdiges, Häßliches darstellen könnte, und der Begriff des παθος in Bezug auf alle Processe der Natur nicht stattfinden, nur auf die Acte des Willens, der sich zur κακια wendet, bezogen werden soll; stellt der Nyssener in den beiden andern genannten Schriften die Geburt als eine Folge des Sündenfalles dar. Dieser Widerspruch ist aber offenbar nur scheinbar, denn er wird durch den verschiedenen Standpunkt gegeben, den der Nyssener in den genannten Werken einnimmt. Das eine Mal ist es der apologetische Standpunkt, auf welchem er am liebsten auf allgemein anerkannte moralische Axiome sich bezieht; das andere Mal ist es der Standpunkt des christlichen Theologen, auf welchem auch die natürlichen Vorgänge durch die Theorie des Sündenfalls in jener Zeit eine natürliche Färbung annahmen. Gregor scheint hin und wieder noch einen dritten Standpunkt, den des christlichen Theosophen einzunehmen (vielleicht vorzugsweise in dem Dialoge, welcher dem Andenken seiner Schwester gewidmet ist und von der Unsterblichkeit der Seele handelt); indeß ist er zu behutsam, als daß sich etwas mit Bestimmtheit darüber sagen ließe. Den zweiten Standpunkt behauptet er in den meisten Reden, Abhandlungen und polemischen Versuchen.

genommen wurde (ἐπισκεφθηναι), an der Art der Erscheinung aber Anstoß nehmen, indem sie nicht wissen, daß an und für sich jede körperliche Bildung gleich ist, und nichts, was das Leben bedingt, schlecht und unwürdig genannt werden darf — mögen diese doch bestimmen, auf welche andere Weise die Gottheit hätte ins Leben treten sollen. Die Einrichtung aller unserer Glieder dient ja einem und demselben Zwecke: der Erhaltung des menschlichen Lebens. Die übrigen Glieder nun dienen dazu, den Menschen im Leben zu erhalten, jedes in seinem besonderen Wirkungskreise, theils in dem der Empfänglichkeit, theils in dem der Thätigkeit (ἀλλα προς ἀλλην ἐνεργειαν μεμερισμενα, δι᾽ ὡν ἡ αἰσθητικη τε και ἡ ἐνεργητικη δυναμις οἰκονομειται): die Zeugungswerkzeuge aber sorgen für die Zukunft, ihrer Natur nach die Fortpflanzung bezweckend. Wenn du also auf den Nutzen siehst, welchem unter den für ehrbar gehaltenen Gliedern sollten die zuletzt genannten nachstehen? im Gegentheil möchte man mit Grund sie allen übrigen vorziehen. Denn weder durch das Auge, noch durch das Gehör, noch durch den Geschmack,*) noch durch einen andern Sinn ist die Dauer des Geschlechts gesichert; durch diese wird, wie gesagt, der Genuß des gegenwärtigen Lebens gesichert. Aber auf jenen beruht die Unsterblichkeit der Menschheit, so daß der immer gegen uns thätige Tod auf gewisse Weise ohne Bedeutung ist, da die Natur sich vermittelst jener stets fortsetzt. Worin besteht nun das Unpassende unserer Lehre, wenn wir glauben, daß die Gottheit in das menschliche Leben dadurch eingetreten sei, wodurch die Natur über den Tod den Sieg davon trägt?"

Gregor sieht selbst ein, daß im günstigsten Falle nur die Einwürfe, die man gegen die Menschwerdung Gottes als gegen eine des höchsten Wesens unwürdige Vorstellung machte,

*) So scheint hier γλωσση des Folgenden wegen verstanden werden zu müssen.

für beseitigt gehalten werden dürften, daß er damit aber noch wenig mehr als nichts geleistet habe. Denn für den Bekenner des christlichen Glaubens existiren diese Einwürfe gewissermaßen gar nicht; die Gegner desselben aber sind durch seine Bemühungen, wenn sie gelungen, nur einiger Angriffswaffen beraubt. Der schwierigste Theil der ganzen Arbeit, nachdem die Denkbarkeit der Menschwerdung entwickelt war, auch die Nothwendigkeit derselben zu zeigen, war noch übrig. Diesem Versuche ist nun nach einigen einleitenden Bemerkungen, die im 14ten, 15ten und 17ten Capitel sich finden, das 19te bis 26ste Capitel gewidmet.

„Weshalb aber stieg das göttliche Wesen in die untergeordnete Bildung des Menschen hinab? — Wir sind in Bezug hierauf nicht nm eine Antwort verlegen. Du fragst, warum Gott Mensch geworden sei? Wenn du bei der Betrachtung unseres Lebens auf die von der Gottheit gewährten Wohlthaten nicht Rücksicht nehmen möchtest, so würdest du Gott überhaupt nicht erkennen. Durch unsere Leiden lernen wir erst den Wohlthäter kennen. Nur durch das, was geschieht, werden wir auf die Natur dessen hingewiesen, der es wirkt. Wenn nun die Liebe zu den Menschen ein eigenthümliches Merkmal der göttlichen Natur ist, so hast du damit zugleich die Antwort, die du verlangtest, den Grund, warum Gott Mensch geworden. Unsere Natur, die erkrankt war, bedurfte des Arztes; der Mensch, der gefallen war, bedurfte eines, der ihn aufrichtete; der das Leben verloren hatte, eines, der das Leben wiedergab; der aus der Gemeinschaft des Guten getreten war, eines, der ihn zum Guten zurückführte; der in die Finsterniß gebannt war, bedurfte der Erscheinung des Lichts; der Gefangene suchte einen Erlöser, der Gebundene sehnte sich nach einem Mitkämpfer; der unter dem Joche der Knechtschaft lag, schmachtete nach einem Befreier. Ist dies Alles ohne Bedeutung, so daß Gott sich schämen mußte in die Menschheit herabzusteigen, die so elend war (ἀρα μικρα ταυτα και

ἀναξια τον θεον δυσωπησαι προς ἐπισκεψιν της ἀνθρωπινης φυσεως καταβηναι)? Aber, erwiedert der Gegner, Gott konnte ja dem Menschen diese Wohlthaten gewähren und dennoch in seiner göttlichen Ruhe (ἐν ἀπαθειᾳ) verharren. Warum hätte nicht derjenige, der durch seinen Willen Alles schuf, der das Nichtseiende wirklich machte, in dem Augenblicke, wo er es wollte, den Menschen von der feindlichen Gewalt durch einen göttlich wirksamen Rathschluß (δι' αὐθεντικης τινος και θεϊκης ἐξουσιας) befreien und denselben in seinen ursprünglichen Zustand zurückführen können, wenn es ihm beliebte? Warum durchwandelt er vielmehr im Leibe lange Zeiträume, warum wird er geboren, macht der Reihe nach die Stufen des menschlichen Alters durch, schmeckt darauf den Tod und erstrebt so das Ziel durch die Auferstehung des eigenen Leibes? Als hätte es ihm nicht freigestanden, durch einen Befehl, ohne die göttliche Herrlichkeit zu verlassen, den Menschen zu erretten. — Womit werden wir nun anfangen, um in unserer Auseinandersetzung zu dem vorgesteckten Ziele zu gelangen? damit, daß wir die Vorstellungen von dem göttlichen Wesen, die das Bewußtsein des Frommen fordert (τας εὐσεβεις περι του θεου ὑποληψεις), noch einmal kurz anführen.[23]) Alle stimmen darin überein, daß man das göttliche Wesen nicht nur für mächtig halten müsse, sondern auch für gerecht und gut und weise und aller der-

---

23) Das Nachdenken über die Nothwendigkeit der Menschwerdung hat zu einem doppelten Resultate geführt, je nachdem entweder das physische oder ethische Element im Christenthume vorherrschte. Dieser Verschiedenheit nach hob man in der Kirche bald mehr den Versöhner, bald mehr den Erlöser hervor. Die Versöhnungs-Theorie haben daher die Protestanten erst con amore behandelt, dem Nyssener ist sie beinahe ganz fremd. Nur in dem Buche, welches das Leben des Moses allegorisch behandeln soll (I. p. 167—257.), heißt es p. 225: το δε ἱλαστηριον οὐδε ἑρμηνειας οἰμαι προσδεεσθαι, του ἀποστολου το κεκρυμμενον γυμνωσαντος, ὁς φησι· ὁτι ὁν προεθετο ὁ θεος ἱλαστηριον των ψυχων ἡμων. Von dem blutigen Sühnopfer Christi, das an die Stelle der Opfer des A. T. getreten, findet sich, wenn ich nicht sehr irre, nicht einmal eine

jenigen Eigenschaften theilhaft, die die Vernunft für die vorzüglichsten hält, demnach darf man bei der Menschwerdung Gottes (ἐπι της παρουσης οἰκονομιας) nicht nur eine der ihm ziemenden Eigenschaften sehen wollen, und die übrigen nicht, denn keine der Gottes würdigen Benennungen ist an und für sich, von den übrigen getrennt, eine Vollkommenheit. Das Gute ist nicht wahrhaft gut, wenn es nicht mit dem Gerechten und Weisen und Mächtigen verbunden ist; denn das Ungerechte, Thörigte oder Ohnmächtige ist nichts Gutes. Auch bezeichnet die Allmacht, von der Gerechtigkeit und Weisheit getrennt, keine Vollkommenheit, denn das wäre ja eine wilde und tyrannische Art der Macht. So möchte man auch alles Uebrige, die Weisheit ohne Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit ohne Allmacht und Güte mit größerem Rechte etwas Schlechtes nennen: denn wie sollte man den Mangel einer Vollkommenheit unter die Güter zählen? Wenn aber alle Vollkommenheiten in den Vorstellungen von dem göttlichen Wesen vereint sein müssen, so wollen wir nun prüfen, ob bei der Menschwerdung eine unter den der Gottheit würdigen Eigenschaften fehlt. Wir suchen zuerst Beweise der göttlichen Güte. Welches klarere Zeugniß der Güte gäbe es nun, als dieses, daß Gott das Wesen, das sich zum Gegentheil gewendet hatte, wieder erwarb, und daß die im Guten ewig un-

---

Spur. II. p. 170 sagt Gregor: ὁπερ δε ἠν τοτε ὁ ἐνσαρκος μοσχος, τουτο νυν ἐστιν ἡ ἀσωματος μεταμελεια και ἡ ἀναιμακτος δεησις. Cf. orat. I de resurrect. und Antirrhet. adv. Apoll. cp. 16. 17. Das Loskaufen, wie der Nyssener es hier darstellt, verwandelte sich später bei einigen Vätern in einen Kampf des Erlösers mit dem Bösen, zu welcher Modification die Scene auf Gethsemane vorzugsweise mag Veranlassung gegeben haben. Es wäre höchst interessant, zu beobachten, wie bei veränderten Grundansichten einzelner Völker über die Gottheit und das Gute die Versöhnungs- oder Erlösungstheorie verschwand und wiederkehrte. Es wäre überflüssig, den von dem Nyssener weitläufig ausgeführten τροπος παιδειας zu vertheidigen; die Ansichten der damaligen Zeit lassen über den Werth der Auseinandersetzung, als eines apologetischen Mittels, keinen Zweifel übrig.

veränderliche Natur zum schwankenden Willen des Menschen herabstieg? Er wäre nicht zu unserer Rettung erschienen, wie David sagt, wenn seine Güte nicht einen solchen Entschluß hervorgerufen hätte. Aber die Güte des Willens hätte nicht genützt, wenn die Weisheit die Liebe zu den Menschen nicht hätte wirksam werden lassen. Denn viele wünschen wohl, daß die Kranken von ihrem Uebel befreit werden; aber nur diejenigen führen ihre frommen Wünsche für die Leidenden aus, deren Einsicht und Kunst für die Heilung des Kranken mitwirkt. Demnach muß die Weisheit durchaus mit der Güte verbunden sein. Wie erblicken wir nun in der Geschichte der Erlösung die Weisheit mit der Güte vereinigt? Schon daraus, daß es gar nicht möglich wäre, den bloßen guten Willen Gottes zu sehen.*) Denn wie sollte dieser gute Wille sichtbar sein, wenn er sich nicht in dem, was geschehen ist, offenbarte? Das, was wirklich geschehen ist, zeigt nun eben in seinem langsamen Fortschritt, in der folgerichtigen Anordnung die Weisheit und Kunst der göttlichen Erlösung. Da aber, wie bereits gesagt ist, die Weisheit erst in ihrer Verbindung mit der Gerechtigkeit eine Vollkommenheit wird, denn getrennt von ihr wäre sie an und für sich keine; so möchte nun nöthig sein, bei der Begründung der Menschwerdung die Vereinigung dieser beiden in Erwägung zu ziehen, der Weisheit, meine ich, und der Gerechtigkeit. Was ist nun die Gerechtigkeit? Wir erinnern uns der im Vorhergehenden gegebenen Entwickelung, daß der Mensch ein Abbild des göttlichen Wesens ist, indem er etwas sowohl den übrigen göttlichen Vollkommenheiten, als auch der Freiheit Aehnliches in sich trägt und zugleich nothwendiger Weise veränderlicher Natur ist. Denn wie sollte es mit der Unveränderlichkeit verträglich sein, daß er durch Anders-

*) Gregor hat bei dieser dunkeler ausgedrückten Vorstellung das menschliche Wesen vor Augen, dessen guten Willen, wenn schon er vorhanden ist, wir nicht zu erkennen vermögen, wenn er durch die Weisheit nicht ausgeführt wird.

werden da zu sein anfing; denn jener Uebergang aus dem Nichtsein zum Sein, indem durch göttliche Kraft das Nichtbestehende wirklich wurde, ist eben ein Anders-werden. Auch aus einem anderen Grunde war es nothwendig, daß der Mensch der Veränderung unterworfen wurde; weil er nämlich ein Abbild des göttlichen Wesens war, das Abbild aber, wenn es sich durch nichts unterschiede, identisch wäre mit demjenigen, dem es nachgebildet ist. Der Unterschied des Nachgebildeten von dem Urbilde besteht also darin, daß das Eine seiner Natur nach unveränderlich ist, das Andere nicht, sondern in der Veränderung sein Bestehen hat. Die Veränderung ist aber die Bewegung, die von einem Punkt fortschreitet zu dem anderen. Man spricht aber von zwei Arten der Veränderung, denn theils strebt ein Wesen immer zum Guten fort und bei diesem Weiterstreben giebt es nie einen Stillstand, weil das Ziel nie erreicht werden kann; theils aber strebt es zum Gegentheil, wodurch es der Wirklichkeit beraubt wird.[24]) Denn der Gegensatz des Guten unterscheidet sich gewissermaßen von dem Guten eben so, wie wir sagen, daß das Seiende vom Nichtseienden, die Wirklichkeit von der Nichtwirklichkeit sich unterscheidet. Da also die menschliche Natur nach ihrer Wandelbarkeit und Veränderlichkeit nicht unbeweglich

---

24) III, 77. το μεν προς το ἀγαθον ἀει γιγνομενον, ἐν ᾧ προοδος στασιν οὐκ ἐχει, διοτι περας οὐδε του διεξοδευομενου καταλαμβανεται. το δε προς τα ἐναντιον, οὗ ὑποστασις ἐν τῳ μη ὑφεσταναι ἐστιν. ἡ γαρ του ἀγαθου ἐναντιωσις, καθως ἐμπροσθεν εἰρηται, τοιουτον τινα νουν κατα την διαστολην ἐχει, καθαπερ φαμεν τῳ μη ὀντι το ὀν ἀντιδιαιρεισθαι και τῃ ἀνυπαρξιᾳ την ὑπαρξιν. Wenn schon Gregor manchmal nur sagt, es verhalte sich das Gute zu seinem Gegentheil, wie das Seiende zum Nichtseienden; so geht es doch aus vielen Stellen deutlich genug hervor, das Gute ist nach seiner Ansicht mit dem Seienden identisch, und das Schlechte mit dem Nichtseienden. Es folgt dies aus seinen Ansichten vom höchsten Wesen, welches von der erschaffenen Geisterwelt eben so entfernt, als von der erschaffenen Körperwelt nur als das zeit- und raumlose, unveränderliche, allein wahrhaft seiende Gute begriffen werden kann.

verharren kann, sondern das Streben sich auf Etwas durchaus richten muß, indem die Sehnsucht nach dem Schönen die Bewegung natürlicher Weise hervorruft; da das Schöne aber theils das wahrhaft Schöne, theils das durch einen Schein des Schönen Glänzende ist; da der Mensch ferner bei Beurtheilung dieses zwiefachen Schönen durch die ihm verliehene Vernunft den Versuch wagen muß, ob er auf das wahrhaft Schöne treffen oder durch irgend eine täuschende Erscheinung sich zum Gegentheil verirren wird (wie die Fabel von dem Hunde, der das wirkliche Fleisch fallen läßt, um das Bild desselben im Wasser zu erhaschen, etwas Aehnliches andeutet),*) da nun die Vernunft, betrogen um ihr Streben nach dem wahrhaft Guten, zu dem Nichtigen verleitet worden, durch die Täuschung des Bösen, indem sie überredet wurde, daß das Schöne dasjenige sei, was eigentlich ihm gerade entgegengesetzt war — denn die Täuschung hätte nicht gewirkt, wenn nicht der Schein des Schönen wie ein Köder den Angelhaken des Bösen eingehüllt hätte — da nun also der Mensch sich freiwillig in dieses Elend begeben und sich der Lust wegen dem Feinde des Lebens unterworfen hatte: so mag man auf dieses Verhältniß alle des göttlichen Wesens würdige Eigenschaften, die Güte, die Gerechtigkeit, die Allmacht, die Ewigkeit, und was sonst ein Merkmal der höchsten Vollkommenheit ist, zu beziehen suchen. Insofern er die Güte war, fühlte er Erbarmen mit dem Gefallenen; insofern er die Weisheit ist, kennt er die Mittel, ihn wieder aufzurichten. Zur Weisheit gehört aber auch die Beurtheilung dessen, was recht ist; denn niemand möchte wohl der Thorheit die wahre Gerechtigkeit zuschreiben. Worin bestand nun unter diesen Verhältnissen die Gerechtigkeit? darin, daß

---

*) Ein Beleg für die durchdachte Capitelabtheilung, die wir in der besten Ausgabe des Nyssenerś finden, ist es, daß hier das 22ste Cap. und bald darauf eben so das 23ste Cap. mitten im Satze beginnt.

die Gottheit sich nicht auf tyrannische Weise ihres Ansehens bediente gegen den, der uns gefangen hielt, noch durch ihre Uebermacht uns von dem Unterdrücker befreite und dadurch demjenigen, der den Menschen vermittelst der Lust sich zum Knechte gemacht, Gelegenheit gab, mit ihr zu rechten. Denn wie diejenigen, die ihre Freiheit um Geld weggegeben, Sklaven der Käufer sind, indem sie sich selbst veräußert haben; und es weder ihnen, noch einem anderen für sie frei steht, ihre Freigebung zu verlangen, selbst wenn diejenigen, die sich in solches Elend begeben haben, von edlem Geschlechte wären; wie man denjenigen, der den Sklaven mit Gewalt dem Käufer entreißen wollte, ungerecht nennen würde, insofern er gewaltsam raubt, was auf gesetzliche Weise besessen wird; wie er aber den Sklaven, ohne das Gesetz zu verletzen, zurückkaufen könnte: auf dieselbe Weise mußte die Gottheit, die aus Liebe uns wieder zur Freiheit zurückführen wollte, dieses nicht tyrannisch, sondern gerecht zu thun versuchen. Die Gerechtigkeit besteht hierbei nun darin, daß man dem Besitzer alles giebt, was er als Lösungssumme für das was er besitzt verlangt. Was möchte wohl nun wahrscheinlicher Weise der Besitzer für die Freigebung verlangt haben? Man kann, wenn man aus dem Vorhergehenden folgert, eine Muthmaßung aufstellen über das, was er verlangte. Würde derjenige, der nach dem Anfange dieses Werkes aus Neid gegen den Ewigen sich von dem Guten abwendete und die Nacht des Bösen in sich erzeugte, der der Herrschsucht als dem Anfange aller Schlechtigkeit und der Mutter der übrigen Laster sich ergeben, würde er wohl das, was er besaß, gegen etwas Anderes eingetauscht haben, wenn nicht der Tauschpreis höher gewesen wäre, um dadurch seinen Stolz zu nähren, daß er das Bessere für das Geringere empfing? Nun hatte er aber in der ganzen Reihe der geschichtlichen Erscheinungen nichts der Art gesehen, wie er es damals

erblickte, nämlich eine übernatürliche Zeugung *) und himmlische Stimmen, die die Würde des Erlösers bestätigten, Heilung der Krankheiten, die ohne Mühe, nur durch das Wort und den Willen vollbracht war, Wiedererweckung der Todten, ein selbst den Dämonen furchtbares Wesen, Herrschaft über die Luft, Betreten des Meeres, ohne daß es sich wie bei Moses Wunder spaltete, Fülle der Nahrung, so viel er deren begehrte, und herrliche Mahlzeiten in der Wüste, an denen viele Tausende Theil nahmen, ohne daß der Himmel Manna herabströmte, oder die nach ihrer Natur Getreide zeugende Erde dem Bedürfnisse abhalf; vielmehr ging der Reichthum hervor aus den unnennbaren Schätzen der göttlichen Allmacht: Brod, das durch die Hände der Vertheilenden gleichsam gebaut wurde und um so mehr wuchs, je mehrere davon aßen, dazu das Nachmahl von Fischen, die nicht das Meer lieferte, sondern derjenige, der das Geschlecht der Fische ins Meer gesäet hat. Wer vermöchte aber einzeln alle Wunder aufzuzählen, von denen die Evangelien berichten? Indem nun der Feind in dem Erlöser diese Allmacht erblickte, wähnte er bei dem Tausche mehr zu erhalten, als das, was er besaß. Deshalb erwählt er sich ihn zum Lösungspreise für diejenigen, die im Gefängniß des Todes gehalten wurden. Aber es war ihm unmöglich, die Gestalt der Gottheit anzuschauen, wenn er nicht an ihr etwas von dem Fleische erblickte, das er durch die Sünde schon überwältigt hatte. Deshalb hüllte sich die Gottheit in das Fleisch, damit er, auf das Verwandte blickend, die Nähe der erhabenen Allmacht nicht erschreckt flöhe, und damit er die durch die Wunder immer herrlicher offenbarte Kraft gewahrend, die Erscheinung eher für begehrungswürdig, als fürchterlich hielte. Du siehst, wie die Güte mit der Gerechtigkeit

*) Gregor ist sehr reich an Ausdrücken, welche die übernatürliche Zeugung bezeichnen sollen: *περι την τοτε φαινομενην κυοφοριαν ἀσυντριαστον και γεννησιν ἀφθορον και θηλυν ἐκ παρθενιας.*

verbunden ist und wie die Weisheit dabei nicht fehlt. Denn darin, daß der Höchste durch die Bekleidung mit dem Leibe die göttliche Kraft zugänglich zu machen wußte (το γαρ δια της του σωματος περιβολης χωρητην την θειαν δυναμιν επινοησαι γενεσθαι), damit nicht die zu unserem Heile unternommene Menschwerdung bei der Furcht des Bösen vor der erhabenen Erscheinung ihres Zweckes verfehlte, liegt der Beweis für die Güte, Weisheit und Gerechtigkeit zugleich. Denn der Wille zu retten zeugt für die Güte; die Gerechtigkeit spricht sich darin aus, daß Gott die Erlösung durch einen rechtmäßigen Tausch veranstaltete (το δε συναλλαγματικην ποιησασθαι την του κρατουμενου λυτρωσιν); die höchste Weisheit zeigt sich endlich darin, daß er durch einen Kunstgriff (δι' επινοιας) dem Feinde das Unzugängliche zugänglich zu machen wußte. Aber es ist natürlich, daß derjenige, der eine folgerechte Entwickelung verlangt, die Frage aufwirft, wo sich bei der Menschwerdung die Macht der Gottheit, wo sich die Ewigkeit (ἡ ἀφθαρσια) der göttlichen Macht zeige? Damit nun auch dieses offenbar werde, wollen wir das Geheimniß näher betrachten in denjenigen Beziehungen, in denen vorzugsweise die Allmacht mit der Liebe zur Menschheit vereinigt erscheint. Zuerst; daß das allmächtige Wesen zur untergeordneten Natur der Menschheit hinabzusteigen vermochte, liefert einen größeren Beweis für die Macht, als große und übernatürliche Wunder. Denn daß etwas Großes und Erhabenes von der göttlichen Macht gewirkt werde, liegt gewissermaßen in ihrer Natur; und es kann gar nicht befremden, wenn man sagt, daß die ganze sichtbare Schöpfung und alles, was außerhalb derselben gedacht wird, auf der Macht Gottes beruhe, da es ja durch seinen Willen wirklich geworden ist. Das Hinabsteigen zu untergeordneten Wesen aber ist etwas, worin sich die Macht gewissermaßen selbst übertroffen (περιουσια τις ἐστι της δυναμεως), da sie offenbar auch durch

das, was gegen ihre Natur ist, nicht beschränkt wird.[25]) Denn wie der Natur des Feuers die Bewegung nach oben eigenthümlich ist und Niemand bei der Flamme diese natürliche Bewegung wunderbar finden würde; wie aber, wenn man das Feuer nach Art schwerer Körper sich nach unten bewegen sähe, es für ein Wunder gelten würde, wie das Feuer Feuer bleibt und doch in der Art der Bewegung seine Natur verändert, indem es nach unten fließt: so beweisen die göttliche Allmacht die Größe des Himmels und der Glanz der Gestirne und die weise Einrichtung der Welt und die stäte Erhaltung derselben durchaus nicht in dem Grade, als das Hinabsteigen zu unserer schwachen Natur. (Man staunt darüber), wie das Erhabene in der untergeordneten Schöpfung erscheint und doch nichts von seiner Erhabenheit einbüßt, wie die Gottheit, mit der menschlichen Natur vereinigt, dieses wird und jenes dennoch bleibt. Da nun nach der vorhergehenden Auseinandersetzung die feindliche Macht mit der reinen Erscheinung des Göttlichen nicht in Berührung treten und die nackte Gegenwart desselben nicht ertragen konnte; so wurde, damit der Tauschpreis, der für uns verlangt wurde, annehmbar wäre, das Göttliche in die Hülle unserer Natur verborgen (*τῳ προκαλυμματι της φυσεως ἡμων ἐνεκρυφθη τὸ θειον*), damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit mit angezogen werde, wie man es bei lüsternen Fischen macht, und damit auf diese Weise durch Vereinigung des Lebens mit dem Tode, des Lichtes mit der Finsterniß

25) Es könnte nach dieser Zusammenstellung scheinen, als hätten wir in der 13ten Anmerkung dem Nyssener ohne Grund den Vorwurf gemacht, daß sich auch in seinen Ansichten noch Spuren des Dualismus zeigen, insofern Einiges von Gott nur zugelassen, nicht gewollt erscheint; denn hier wird ja nach Gregors Ausdruck auch das Unmögliche, die Verbindung des ewigen Wesens mit geschaffenen, endlichen Naturen, möglich, oder es giebt für Gott nichts Unmögliches. Offenbar wäre das Resultat, das man aus dieser Stelle ziehen könnte, ohne Bedeutung, da der Schriftsteller hier weniger lehrt, als witzelt.

durch das Leben und durch das Licht sein Gegentheil vernichtet werde. Denn es ist ja unmöglich, daß Finsterniß bleibe, wenn das Licht erscheint, noch der Tod, wenn das Leben wirkt. Demnach, um die ganze Auseinandersetzung des Geheimnisses in der Kürze wieder aufzunehmen, haben wir gegen die Bestreiter der göttlichen Menschwerdung den Beweis geführt, warum die Gottheit die Rettung der Menschen nicht an und für sich ausführen konnte (ὅτου χαριν δι᾽ ἑαυτης ἡ θεοτης την ἀνθρωπινην οὐ κατεργαζεται σωτηριαν). Denn es ist durchaus nothwendig, daß die Gottheit auf würdige Weise vorgestellt werde, es muß nicht nur eine Eigenschaft erhaben gedacht werden, während die übrigen der göttlichen Würde ermangeln; sondern jeder erhabene und vom Interesse der Frömmigkeit postulirte (εὐσεβες) Gedanke muß in den Glauben an die Gottheit aufgenommen und jeder mit dem andern verknüpft werden. Es ist nun dargethan, daß die Güte, die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Allmacht, die Ewigkeit (το φθορας ἀνεπιδεκτον) sich in der Lehre von der Menschwerdung offenbare. Die Güte wird in dem Willen, den Verlornen zu retten, begriffen; die Weisheit und Gerechtigkeit zeigt sich in der Art der Rettung; die Allmacht spricht sich darin aus, daß er in die Gestalt eines Menschen hinabstieg, so daß man wähnte, er werde nach Art der Menschen von dem Tode überwunden werden können; daß er aber, nachdem er gestorben, dasjenige ausführte, was seiner Natur gemäß war. Es ist aber dem Lichte angemessen, die Finsterniß zu verscheuchen, dem Leben, den Tod aufzuheben. Da wir nun des rechten Weges verfehlend, des ursprünglichen Zustandes verlustig gegangen und dem Tode unterworfen worden waren: wo liegt da das Unwahrscheinliche in der Lehre, daß die Reinheit mit den durch die Sünde Befleckten, das Leben mit den Todten, und die Leitung (ὁδηγια) mit den Verirrten in Verbindung trat, damit der Schmutz entfernt, der Irrthum geheilt würde und das Todte ins Leben zurückkehre? —

Aber vielleicht wird jemand bei unserer Darstellung, wie sich die Gerechtigkeit und Weisheit in der Menschwerdung offenbart habe, zu dem Glauben veranlaßt, man schreibe Gott durch diesen Ausweg, den er für uns eingeschlagen, einen Betrug zu.[26]) Denn darin, daß Gott sich nicht in seiner bloßen Göttlichkeit (οὐ γυμνῃ τῃ θεοτητι), sondern unter der menschlichen Natur verhüllt, von dem Feinde nicht erkannt, in dem Reiche desselben Zugang verschafft hat (ἐντος του κρατουντος γενεσθαι), liegt gewissermaßen ein Betrug und eine Ueberlistung, da es den Betrügern eigen ist, die Hoffnung derjenigen, die sie zu überlisten gedenken, auf einen Gegenstand hinzurichten, und dennoch etwas anderes, als was erwartet wurde, zu thun. Aber wer in die Wahrheit eindringt, wird zugestehen, daß sich auch hierin, und zwar im vorzüglichen Grade die Gerechtigkeit und Weisheit bewähre. Zur Gerechtigkeit gehört es nämlich, jedem nach seinem Verdienste zuzutheilen; die Weisheit soll aber weder die Gerechtigkeit aufheben, noch das von der Liebe zur Menschheit vorgesteckte Ziel von der gerechten Entschei-

---

26) Cf. I. p. 151 und III. p. 386. So allgemein der fromme Betrug im Zeitalter des Nysseners gebilligt wurde (und dieselbe Billigung wird er überall zu erwarten haben, wo die Ethik den Charakter der Güterlehre angenommen hat, was wiederum mit dem Uebergange einer rein ethischen Betrachtungsweise in eine physische zusammenhängt), so hatte er doch auch seine Gegner, wie sich denn Johannes Lykopolita bei Palladius Laus. c. 43. nach Joh. 8, 44. dagegen ausspricht, s. Neanders Chrysostomus II. p. 223. Warum sucht nun Gregor, der, nach anderen Stellen in seinen Werken zu urtheilen, bei seinen Lesern eine Billigung der pia fraus voraussetzte, den Anschein derselben hier zu entfernen? Weil er ahnete, daß die Sphäre, in der nach einer gewissen Theorie jene Art des Verfahrens erlaubt, ja geboten sei, sehr weit abliege von derjenigen, in welche das höchste Wesen versetzt gedacht werden müsse. Es ist das Gebiet der Collisionen, d. h. der Endlichkeit und des Widerspruches, auf welchem allein von jener Handlungsweise die Rede sein kann. Wird aber auch von einem Wirken Gottes auf die Welt und in der Welt gesprochen, so kann Gott doch nie den Schranken der Erscheinung unterworfen gedacht werden, und darum auch nie in einer Verlegenheit, durch welche er zur pia fraus veranlaßt würde.

dung trennen, sondern beides künstlich mit einander vereinen. Erwägen wir nun, ob nicht beides in dem, was geschehen ist, sichtbar geworden. Die verdiente Vergeltung, wonach der Betrüger wieder betrogen wird, zeigt die Gerechtigkeit; das Ziel aber, um dessen willen alles geschieht, liefert den Beweis für die dabei thätige Liebe. Denn es ist ein Merkmal der Gerechtigkeit, jedem dasjenige zu gewähren, was er veranlaßt und herbeiführt: wie die Erde nach Art des hineingeworfenen Saamens die Früchte gewährt; der Weisheit ziemt es aber bei der Art der Wiedervergeltung das Bessere nicht zu verfehlen. Denn wie sowohl derjenige, der einem Anderen Verderben sinnt, als derjenige, der dem Hintergangenen helfen will, Gift in die Speise mischt, aber der eine zum Verderben, der Andere zur Abwehr desselben, und wie die Art der Heilung die Absicht der Wohlthätigkeit hierbei nicht herabwürdigt — denn wenn auch beide Gift in die Speise mischen, so loben wir doch, auf die Absicht blickend, den Einen, und tadeln den Andern — so empfängt auch hier der Betrüger nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit das, was er selbst durch seinen Willen gesäet; denn der den Menschen durch den Köder der Lust zuerst getäuscht hatte, wird nun selbst durch die Hülle des Menschen betrogen. Die Absicht aber, in der jenes geschah, ist nun eine bessere geworden (ὁ δε σκοπος των γιγνομενων ἐπι το κρειττον την παραλλαγην ἐχει). Denn jener sann auf den Betrug zur Zerstörung der Natur; aber dieser bediente sich, seiner Gerechtigkeit, Güte und Weisheit nach zur Rettung des Verlornen, der Täuschung, durch die er nicht allein den Verlornen, sondern auch dem Verderber Wohlthaten erwies. Denn wenn der Tod in die Nähe des Lebens, die Finsterniß in die des Lichtes, die Zerstörung in die des Ewigen kommt; so verschwindet das Schlechtere (ἀφανισμος μεν του χειρονος γιγνεται και εἰς το μη ὀν μεταχωρησις) und das dient zum Heile dessen, der davon befreit wird. Denn wie die Goldarbeiter, wenn ein unedler Stoff mit dem

Golde vermischt ist, das Fremdartige und Werthlose durch das Feuer vom Golde entfernen und dadurch das edle Metall zu seiner ursprünglichen Würde zurückführen — freilich ist die Scheidung des Unächten durch die verzehrende Gewalt des Feuers nicht ohne Mühe; dennoch ist das Ausschmelzen der schlechteren Beimischung gewissermaßen eine Heilung des Goldes — auf dieselbe Weise thut, nachdem Tod und Zerstörung und die übrigen Früchte des Bösen den Erfinder desselben ergriffen hatten, das Herannahen der göttlichen Kraft, die nach Art des Feuers das Widernatürliche vertilgt, der Natur durch Wiederverleihen der Unsterblichkeit (*εὐεργετει τη ἀφθαρσια την φυσιν*) wohl, wenn die Scheidung auch schmerzlich ist. Selbst von dem Bösen möchte nicht in Zweifel gezogen werden, daß, was Gott that, gerecht und heilsam sei, wenn er zur Erkenntniß der Wohlthat gelangt. Denn wie die einer Heilung wegen durch den Schmerz des Schnittes Angegriffenen für den Augenblick den Aerzten zürnen, wenn aber die Gesundheit dadurch herbeigeführt und der Schmerz des Brennens verschwunden ist, denjenigen, welche die Heilung an ihnen vollzogen haben, Dank wissen: auf dieselbe Weise wird, wenn in später Zeit das Böse aus ihrer Natur entfernt sein wird, das ihnen jetzt beigemischt ist, wenn die Zurückführung der jetzt dem Bösen unterworfenen Wesen zu ihrem ursprünglichen Zustande erfolgt sein wird (*ἐπειδαν ἡ εἰς το ἀρχαιον ἀποκαταστασις των νυν ἐν κακια κειμενων γενηται*), der Dank der ganzen Schöpfung einstimmig sein, sowohl derjenigen, die bei der Reinigung Schmerz empfinden mußten, als auch derjenigen, die nie der Reinigung bedurften. Dieses und Aehnliches lehrt uns das große Geheimniß von der göttlichen Menschwerdung. Denn dadurch, daß er sich mit der Menschheit vereinigte, indem er in alle Verhältnisse der Natur trat, Geburt und allmähliges Wachsen, und bis zur Gränze des Todes hindurchdrang, hat er alles Besprochene vollendet, die

Befreiung des Menschen vom Bösen und die Heilung des Urhebers des Bösen selbst. Denn die Befreiung von der Krankheit bleibt eine Heilung, sie mag noch so schmerzvoll sein."

Auf solche Weise glaubte Gregor das Schwierigste in seinem apologetischen Versuche, der die Wahrheit des Christenthums zu seinem Gegenstande hat, geleistet zu haben, nämlich den Beweis, daß die Menschwerdung unumgänglich nothwendig sei, geführt zu haben. Er geht nun über auf das Verhältniß, in welchem diese Menschwerdung zum Entwickelungsgange des menschlichen Geschlechtes steht. Zwei Fragen sind es, die er in dieser Beziehung beantworten zu müssen meint. Zuerst versucht er durch ein Gleichniß als zweckgemäß darzustellen, daß die Menschwerdung nicht früher erfolgt sei; sodann unternimmt er das Christenthum zu rechtfertigen gegen den Vorwurf, daß es nicht schnell genug wirke und dem daraus entspringenden Einfall, daß es vielleicht gänzlich seinen Zweck verfehlen werde. Indem er den Grund zu finden sich bemüht, warum das Christenthum nicht im Augenblicke seines Entstehens die Menschheit vom Bösen befreit, wird er zur Entwickelung der Lehre vom freien Willen veranlaßt. Um darzuthun, wie das Christenthum, wenn schon langsam, nur um so sicherer wirke, entwickelt er die Lehre von den Sakramenten. So steht auch dieser letzte Theil der Katechese vom 29sten Kapitel an in innerem Zusammenhange, der von denjenigen nicht genug beachtet worden zu sein scheint, die sich tadelnd darüber äußern, daß die Catechesis magna des Gregor von Nyssa außer den damaligen Lieblingsthematen von der Trinität und der Inkarnation, nur von den Sakramenten handele."

„Diejenigen nun, die von den früheren Einwürfen abstehen, versuchen unsere Lehre noch auf eine andere Weise anzugreifen, indem sie fragen, warum Gott seine Wohlthat so lange aufgeschoben, wenn das, was ge-

schehen ist, schön und der Gottheit würdig ist, warum sie, da die Schlechtigkeit nur noch im Keime bestand, das weitere Umsichgreifen nicht gehindert habe? In Bezug hierauf können wir mit wenigen Worten den Beweis führen, daß die Wohlthat, die uns bestimmt war, nur aus Weisheit und Sorge für den wahren Nutzen unserer Natur aufgeschoben wurde. Auch bei körperlichen Krankheiten heilen, wenn unreine Säfte sich an die Poren drängen, der Kunst kundige Männer mit zusammenziehenden Mitteln nicht eher,*) bis der im Körper liegende Krankheitsstoff vollkommen hervorgetreten ist; sondern warten, bis alles Verborgene an die Oberfläche getreten ist und wenden gegen die nun offenbare Krankheit ihre Heilmittel an. Nachdem nun einmal die Krankheit des Bösen die Natur des Menschen ergriffen hatte, wartete der Arzt, der das Ganze heilen wollte, bis keine Form der Schlechtigkeit mehr in unserer Natur verborgen war. Deshalb versucht er nicht nach dem Neide und Brudermorde Kains an dem Menschen die Heilung; denn noch war weder die Schlechtigkeit der Zeitgenossen Noas, noch die schwere Krankheit des sodomitischen Frevels hervorgebrochen, noch die Widersetzlichkeit der Aegypter gegen Gott, noch der Hochmuth der Assyrer, noch der Kindermord des Herodes, noch alles Uebrige, was erzählt wird und was in den aufeinanderfolgenden Geschlechtern verübt worden ist, ohne überliefert zu werden: denn in mannigfacher Weise sproßte die Wurzel des Uebels in den Gemüthern der Menschen auf.

*) Hier bedient sich Gregor des Ausdrucks: οὐ καταφαρμακευεται της πυκνουσι το σωμα, medicamentis adstringentibus. Man betrachtete die Krankheit, die sich auf solche Weise offenbarte, als einen Gährungsproceß unserer Natur, der ohne Gefahr nicht gestört werden dürfe. In der Wahl dieses Bildes liegen merkwürdige Andeutungen über die nicht überall gleich deutlich ausgesprochene Ansicht Gregors vom Bösen.

Nachdem also die Schlechtigkeit das höchste Maaß erreicht hatte und keine Art der Bosheit von den Menschen unversucht geblieben war, heilte er die nicht beginnende, sondern vollendete Krankheit, damit die Heilung sich auf jede Schwäche erstreckte.“ 27)

„Wenn aber jemand dadurch unsere Lehre bestreiten zu können glaubt, daß das menschliche Leben noch voll Laster ist, nachdem längst die Heilung vollzogen wurde; so mag man ihn durch ein sehr bekanntes Beispiel zur Wahrheit leiten. Denn wie bei der Schlange nicht sogleich mit dem Kopfe, der den Streich empfangen, auch der hintere Theil stirbt, sondern jener freilich todt ist, der Schweif aber noch beseelt und der Lebenskraft keinesweges beraubt ist, so kann man auch von dem Bösen sagen, daß es den Todesstreich freilich empfangen hat, in seinen Ueberbleibseln aber dem Leben noch lästig ist. Aber wenn sie diesen Grund, die Lehre anzugreifen, aufgeben, so führen sie an, daß der Glaube nicht zu allen Menschen gelange. Warum, sagen sie, bezog sich die [illegible]

27) Die Frage, die Gregor hier zu beantworten unternimmt: warum der Erlöser erst so spät erschienen? ist in Bezug auf die Theorie vom Bösen vielleicht die wichtigste, die es giebt. Die Mittel, mit denen die Sache erreicht werden soll, sind aber zu dürftig, als daß das Unternehmen hätte gelingen mögen. Durch das Gleichniß, das er gewählt hat, deutet er unbewußt darauf hin, daß von einer sorgfältigen Untersuchung, die sich den Begriff der Entwickelung zum Vorwurfe macht, von keiner Entscheidung die Rede seyn könne; ein Gleichniß ist aber nicht stark genug, Fragen zu beseitigen, wie folgende: ob denn nicht in der ersten Sünde gewissermaßen alle nachfolgenden enthalten gewesen seien? ob denn die Menschen vor Christus keiner Erlösung bedurft hätten? ob nicht Christus noch später hätte erscheinen müssen, wenn er alle Gestalten der Sünde hätte abwarten wollen (z. B. die Intoleranz)? rc. Die Frage, warum Christus gerade in der Zeit erschienen, in welche sein Leben fällt, kann man so lange nicht verstehen, viel weniger beantworten, als man von der Doppelbewegung der auf einem sich bewegenden Schiffe hin und her gehenden Menschen keine Anwendung gemacht hat, auf die Stellung des einzelnen Menschen und sein Verhältniß zur Menschheit.

Gnade nicht auf alle, warum ist noch eine nicht unbedeutende Anzahl von Menschen übrig, die der Lehre nicht beigetreten sind? Wollte Gott seine Wohlthat nicht allgemein machen, oder konnte er es nicht? Beides würde Anstoß erregen, denn weder ziemt es Gott, nicht zu wollen, daß das Gute sei, noch ziemt es ihm, ohnmächtig zu sein. Ist also der Glaube etwas Gutes, warum, sagen sie, gelangte die Gnade nicht zu allen Menschen? Wenn nun auch von uns[28]) behauptet wäre, daß der Glaube nach dem göttlichen Willen dem Menschen so zugemessen sei, daß einige berufen werden, andere aber nicht; so hätte man Ursache, eine solche Anklage gegen die Lehre vorzubringen. Wenn aber die Berufung auf gleiche Weise an alle ergeht, und weder Ansehen, noch Alter, noch nationale Verschiedenheiten dabei einen Unterschied machen — zum Beweise dafür wurden bei der ersten Predigt die Diener des Wortes nach dem göttlichen Rathschlusse mit der Fähigkeit begabt, die Sprachen aller Völker zu reden —; wie könnte man noch mit gutem Grunde der Gottheit die Schuld beimessen, daß das Wort nicht alle ergriffen hat? Es hat nämlich der Allmächtige zur höchsten Ehre des Menschen etwas in unsere Willkühr gegeben; worüber jeder von uns allein Herr ist. Das ist der freie Wille (τουτο δε εστιν ἡ προαιρεσις, ἀδουλωτον τι χρημα και αὐτεξουσιον ἐν τῃ ἐλευθερια της διανοιας κειμενον). Also möchte man einen solchen Vorwurf lieber auf diejenigen übertragen, die sich nicht zum Glauben haben führen lassen, als auf denjenigen, der sie dazu berufen. Auch schrieb man, als Petrus im Anfange unter der zahlreichen Gemeinde der

---

28) In den Worten εἰ μεν οὐν ταυτα και παρ' ἡμων ἐν τῳ λογῳ κατεσκευαζετο ist offenbar keine Polemik gegen eine in der christlichen Kirche vorhandene häretische Ansicht, als Vorläuferin der Augustinischen, enthalten; sondern eine doppelte apologetische Beziehung auf den Partikularismus der Juden, und diejenigen Meinungen, die die Griechen unter dem Begriff εἱμαρμενη zusammenzufassen pflegten.

Juden die Lehre gepredigt hatte, und 3000 zu gleicher Zeit den Glauben annahmen, die größere Anzahl aber im Unglauben beharrte, die Schuld davon nicht dem Apostel zu. Denn unbillig wäre es, wenn, da die Gnade überall bekannt gemacht worden, derjenige, der sich willkührlich von ihr abwendet, nicht sich, sondern einen Anderen wegen seines Schicksals anklagte. Aber auch gegen diese Bemerkungen sind sie um Einwürfe nicht verlegen. Sie behaupten nämlich, Gott könne, wenn er wolle, auch die Widerstrebenden mit Gewalt zur Annahme der Predigt bewegen. Wo bliebe da der freie Wille? Wo das Lob derjenigen, die fromm sind? Nur seelenlosen oder vernunftlosen Wesen kommt es zu, durch einen fremden Willen zu demjenigen, was diesem gefällt, gezwungen zu werden. Das vernünftige und freie Wesen aber würde, wenn es die Freiheit verlöre, auch die Gabe der Vernunft einbüßen. Denn wozu sollte es sich der Vernunft bedienen, wenn das Vermögen, sich nach Willkühr für etwas zu entscheiden, in einem Anderen läge (*της του προαιρεισθαι τι των κατα γνωμην ἐξουσιας ἐφ' ἑτερῳ κειμενης*)? Wenn aber die freie Wahl nicht wirksam wäre, so würde nothwendiger Weise die Tugend verschwinden, durch die Unbeweglichkeit des Willens unterdrückt. Wenn es aber keine Tugend mehr giebt, so ist das Leben ohne Werth und alles bewegt sich nach nothwendigen Gesetzen (*καθ' εἱμαρμενην χωρει ὁ λογος*), es giebt kein Lob der Frommen mehr, die Sünde ist unbesiegbar, jeder Unterschied im Leben verschwindet. Wer würde wohl noch vernünftiger Weise den Unmäßigen tadeln, oder den Mäßigen loben? Jeder würde die Antwort bereit halten, daß nichts in unserer Willkühr stehe, sondern der menschliche Wille zu dem, was dem mächtigern Herrn gut dünke, gezwungen werde. Daß der Glaube nicht zu allen gelange, ist also ein Vorwurf, den man nicht der Güte Gottes, sondern dem Gemüthszu-

stände derjenigen machen mag, die die Botschaft hören.“ [29])

Nachdem Gregor sich darüber ausgesprochen, wie es komme, daß die Folgen der Erlösung nicht so bald eintreten, als man es vielleicht erwarte, nachdem er auf diese Weise verkehrte Hoffnungen und Wünsche zurückge-

---

29) Auf dieselbe Weise spricht sich Gregor hierüber im Antirrh. ctr. Apol. cp. 29 aus und orat. d. mort. Tom. III. p. 634 cf. d. iis, qui praemature etc. Tom. III. p. 323. und II, 613. Wie Gregor in der im Texte mitgetheilten Stelle von der nothwendigen Verbindung zwischen Vernunft und Freiheit spricht, so wird häufig von ihm der Unterschied zwischen der vernünftigen und vernunftlosen Schöpfung in die Freiheit und den Mangel derselben gesetzt. Tom. II. p. 107. ὅτι δε οὐ λογικως ταυτα ποιει, δηλον ἐκ του κατ' εἰδος ἑκαστον ζωον ὁμοιως τα αὐτα ποιειν και μη διαλλαττειν αὐτων ἐν τῳ πληθει τας της ψυχης ἐνεργειας· εἰ μη κατα το μαλλον και ἡττον· ἀλλα κατα μιαν ὁρμην ὅλον το εἰδος κινεισθαι. ὁπερ οὐκ ἐστιν ἐπ' ἀνθρωπου, μυριαι γαρ ὁδοι των ἀνθρωπινων πραξεων. ἐλευθερον γαρ τι και αὐτεξουσιον το λογικον, ὁθεν οὐχ ἑν και ταὐτο πασιν ἐργον ἀνθρωποις, ὡς ἑκαστῳ εἰδει τῶν ἀλογων ζωων. Tom. II. p. 472 behauptet Gregor daher, Eunomius setze den Sohn Gottes noch unter das menschliche Wesen herab, da er behaupte, daß Gehorsam gegen den Vater die nothwendige Form seines Wesens gewesen (ὁτι φυσις αὐτῳ ἐστιν ἡ ὑπακοη). ὡσπερ ἡμιν μεν αὐτεξουσιος ἐστιν ἡ ψυχη και ἀδεσποτος, αὐτοκρατορικως αἱρουμενη κατ' ἐξουσιαν το καταθυμιον. Diese Freiheit des Menschen bildet in Verbindung mit den Vorstellungen von der εἱμαρμένη und der göttlichen προνοια ein wichtiges Moment im Gedankenkreise des Nysseners. Am vollständigsten hat Gregor seine Gedanken über Freiheit und Vorsehung in dem bisher gewöhnlich dem Nemesius, den man zu einem Bischofe von Emesa gemacht hat, zugeschriebenen Abhandlung περι φυσεως ἀνθρωπου (Nemesius Emesenus de natura hominis ed. C. F. Matthaei. Halae 1802. 8. p. 263 ff.) auseinandergesetzt. Die apologetische Beziehung tritt in einer kleineren Schrift, die den Titel καθ' εἱμαρμένης führt (opp. Tom. II. p. 62—81.), noch deutlicher hervor; wenn es in diesem Dialoge mit einem griechischen Philosophen, der die Bekehrungsversuche der Christen mit der Bemerkung zurückzuweisen pflegte, ihre Mühe sei auf jede Weise verschwendet, da Alles in den Sternen geschrieben stehe, — wenn es Gregorn in diesem Dialoge nur nicht gefallen hätte, mehr seinen Witz spielen zu lassen, als gründlich die Sache zu behandeln.

wiesen; geht er auf die wirklichen Folgen der Erlösung über. Den Uebergang bildet im 32sten Capitel eine symbolische Auffassung des Kreuzes, worauf dann als Beschluß des Werkes die Auseinandersetzung der Art und Weise folgt, durch welche die Erlösung sich wirksam zeigt. Dieses Thema wird erschöpft durch die Betrachtung der beiden Sakramente. Es hat den Kritikern eines denkenden Verfassers unwürdig geschienen, die Betrachtung eines Sakramentes durch die des andern zu unterbrechen und man hat aus dieser scheinbaren Unordnung gefolgert, es müßten sich hier Zusätze von späterer Hand finden. Diese scheinbare Unordnung beruht aber auf der Ansicht des Verfassers von dem innigen Verhältnisse beider Sakramente zu einander, das nur dadurch vollkommen dargestellt werden konnte, daß auch die äußere Form die gegenseitige Durchdringung bezeichnete. Wie die Taufe die Geburt des neuen Menschen nicht nur anzeigt, sondern auch ist; so ist das im Abendmahl Genossene nicht nur ein Symbol für die Nahrung des Wiedergebornen, sondern diese selbst.

30) „Da auch die Einrichtung der Taufe zu den geheimnißvollen Satzungen des Christenthums gehört, so scheint es zweckmäßig, auch über sie kurz zu sprechen. Denn nachdem sie von uns gehört haben, daß es bei dem Uebergange eines sterblichen Wesens zum Leben folgerecht sei, außer der ersten Geburt, die das vergängliche Leben beginnt, eine andere Geburt aufzufinden, die weder aus einer Zerstörung hervorgeht, noch in eine Zerstörung endet, sondern zur Unsterblichkeit führt (denn wie das durch die Geburt aus sterblichen Wesen Erzeugte [*το γεγεννημενον ἐκ θνητης γεννησεως*] nothwendiger Weise ebenfalls sterblich ist; so überwindet ein aus un-

30) III. p. 94. 95. *Ἀλλ' ἐπειδη μερος τι των μυστικων διδαγματων και ἡ περι το λουτρον ἐστιν οἰκονομια· ὁ εἰτε βαπτισμα, εἰτε φωτισμα, εἰτε παλιγγενεσιαν βουλοιτο τις ὀνομαζειν, οὐδεν προς την ὀνομασιαν διαφερομεθα, καλως ἀν ἐχοι και περι τουτου βραχεα διεξελθειν.*

sterblichem Stoffe erzeugtes Wesen [ἐκ τῆς μὴ παραδεχομένης φθορὰν γεννήσεως τὸ γεννώμενον], die Zerstörung des Todes), da sie also dergleichen gehört und erfahren haben, daß es das Gebet zu Gott und die Anrufung der himmlischen Gnade und das Wasser und der Glaube ist, wodurch das Geheimniß der Wiedergeburt gebildet wird; so widersprechen sie dieser Behauptung, indem sie auf das Sichtbare schauen, da doch das körperlich Bewirkte in keiner Verbindung mit der Verheißung stehe. Denn wie, sagen sie, kann Gebet und die über dem Wasser ausgesprochene Anrufung der göttlichen Allmacht den Eingeweihten ein Führer zum Leben werden (ζωῆς ἀρχηγὸς τοῖς μεμυημένοις γίνεται)? Eine einfache Auseinandersetzung wird, wenn sie nicht durchaus widerstreben, genügen, sie zur Anerkennung der Lehre zu bewegen. Ich setze ihnen die Frage entgegen, wie bei der allen offenbaren körperlichen Geburt das vom Menschen zur Bildung eines neuen Wesens Ausgeworfene ein Mensch werden kann. Das läßt sich durch keine Schlußfolge erweisen. Denn was hat der Same des Menschen gemein mit den Eigenschaften, welche wir später an ihm wahrnehmen? Der Mensch ist zu betrachten als ein mit Sprache und Urtheil begabtes, vernünftiges und verständiges Wesen (λογικὸν τι ζῶόν καὶ διανοητικόν ἐστι, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν); jenes ist aber eine Feuchtigkeit, und mehr als dieses sinnlich Wahrnehmbare vermag der Verstand darin nicht zu finden.

Dasjenige nun, was die Gefragten uns wahrscheinlich antworten werden, werden auch wir zur Antwort geben, wenn man uns fragt, wie die Wiedergeburt durchs Wasser zu begreifen sei. Es wird ihnen nämlich sehr nahe liegen, wenn wir ihnen unsere Frage vorlegen, zu antworten, daß aus jenem Dinge ein Mensch wird durch die göttliche Allmacht, und daß es, wenn diese nicht dabei thätig wäre, ohne Bewegung und Wirkung bleiben würde. Wenn nun dort das Ding nicht den Menschen macht,

sondern die göttliche Allmacht, die die Erscheinung in die menschliche Natur verwandelt (εἰ γοῦν ἐχει οὐ το ὑποκειμενον ποιει τον ἀνθρωπον, ἀλλ' ἡ θεια δυναμις εἰς ἀνθρωπου φυσιν μεταποιει το φαινομενον); so wäre es wohl die höchste Thorheit, die göttliche Macht, die man zur körperlichen Geburt hinzutreten läßt, sich bei der Wiedergeburt zur Erfüllung der Verheißung nicht wirksam denken zu können. Was hat das Wasser mit dem Leben gemein? was hat aber die Feuchtigkeit mit dem Ebenbilde Gottes gemein, fragen wir. Ist es dort nicht unglaublich, wenn die Feuchtigkeit durch den göttlichen Willen zum edelsten Wesen wird, so ist es auch hier nicht unglaublich, wenn die Gegenwart der göttlichen Kraft etwas Vergängliches zu etwas Unvergänglichem umschafft. — Sie fordern, aber einen Beweis, daß die Gottheit angerufen, bei der Taufe zugegen sei. Wer diesen Beweis fordert, gehe auf das Frühere zurück; denn der Beweis, daß die im Fleische erschienene Macht wahrhaft göttlicher Natur sei, dient auch zum Beweise in der gegenwärtigen Untersuchung. Denn dadurch, daß Gottes Gegenwart im Fleische durch die Wunder bewiesen wurde, ist zugleich gezeigt, daß er denen, die ihn anrufen, jeder Zeit zugegen sei. Denn wie jedes Wesen ein Merkmal hat, wodurch man seine Natur erkennt, so ist die Wahrheit das eigenthümliche Merkmal der göttlichen Natur. Nun hat er aber verheißen, denen die ihn anrufen, stets gegenwärtig zu sein und in allen zu wohnen und jedem zu helfen. So bedürfen wir nun keines anderen Beweises dafür, daß Gott bei der Taufhandlung zugegen ist, indem wir auf der einen Seite von seiner Gottheit überzeugt sind, und auf der anderen Seite nicht zweifeln, daß er in dem, was er versprochen, nicht täuscht. Daraus aber, daß ein mit Gebet verbundenes Anrufen Gottes der göttlichen Gnadenaustheilung vorhergehe, können wir mit noch mehr Bestimmtheit schließen, daß das Verfahren sich der

göttlichen Mitwirkung zu erfreuen habe. Denn wenn bei der einen Art der Erzeugung der Trieb der Erzeugenden auch ohne Anrufung des göttlichen Wesens durch Gebet, durch die Kraft Gottes das Erzeugte bildet — ohne den Beistand der göttlichen Kraft wäre ja die Bemühung frucht- und erfolglos — um wie viel mehr wird das, was wir erstreben, gelingen bei der geistigen Geburt, da Gott bei der Handlung zugegen zu sein und durch seine Kraft das Werk zu vollenden verheißen hat und da unser Entschluß zugleich darauf gerichtet ist; um wie viel mehr wird es gelingen, da geziemender Weise wir auch zur Hülfe des Gebetes unsere Zuflucht nehmen. Denn wie diejenigen, die Gott bitten, er möge ihnen die Sonne scheinen lassen, nicht das, was immer geschieht, verhindern (*καθαπερ δε οἱ ἐπιφανηναι τον ἡλιον αὐτοις εὐχομενοι τῳ θεῳ, οὐδεν ἀμβλυνουσι το παντως γινομενον*), wie auch niemand sagen wird, daß die Bemühung der Betenden unnütz sei, wenn sie Gott um etwas bitten, was ohnedies geschehen sein würde: auf dieselbe Weise steigern diejenigen, die da glauben, die Gnade werde der untrügerischen Wahrheit desjenigen gemäß, der es versprochen, den durch diese geheimnißvolle Handlung Wiedergebornen gegenwärtig sein — sie steigern (durch ihr Gebet) entweder das Gnadengeschenk, oder machen es wenigstens nicht unwirksam. Denn daß die göttliche Gnade zugegen sei, glauben wir, weil Gott es verheißen; für die Gottheit Christi zeugen aber die Wunder. Also kann an der Gegenwart Gottes bei der Taufe nicht mehr gezweifelt werden."

Nachdem Gregor im folgenden Capitel den Ritus des Untertauchens allegorisch zu deuten versucht hat, geht er in demselben Capitel über auf das Verhältniß der Taufe zur Seligkeit. „Wie bei dem, was in diesem Leben geschieht, Einiges Anfang und Grund von andern Dingen ist, ohne welches diese letzteren nicht würden geschehen können, wenn auch der Anfang in gar keinem

Verhältniß zu stehen scheint mit dem Ende (denn was hat der Mensch gemein mit dem, was der Mensch zur Zeugung eines andern auswirkt?), so hat auch die große Auferstehung, an und für sich weit über die Natur erhaben, die Anfänge und Ursachen in ihr. Denn das Eine kann nicht geschehen, wenn das Andere nicht vorausgegangen ist. Ich meine, der Mensch werde nicht auferstehen ohne die Wiedergeburt in der Taufe. Unter der Auferstehung verstehe ich aber nicht die Umbildung und Erneuerung unseres Wesens (denn dazu muß nach der Anordnung des Gesetzgebers unsere Natur nothwendig gelangen, sie mag die Taufe empfangen haben oder nicht), sondern die Zurückführung zu dem seligen, göttlichen, jeder Trübsal entnommenen Zustande.*) Denn nicht alle Wesen, die durch die Auferstehung wieder ins Daseyn gerufen werden, gelangen in denselben Zustand; es ist vielmehr ein großer Unterschied zwischen den Gereinigten und denen, die der Reinigung noch bedürfen. Denn bei denen die Reinigung durch die Taufe in diesem Leben stattfand, diese gelangen zu dem ihnen Verwandten, dem Reinen ist aber die Ruhe der Seele (το απαθες) verwandt, und in dieser Ruhe liegt die Seligkeit. Bei welchen aber Leidenschaften Wurzel faßten und bei welchen keine Reinigung des Schmutzes versucht ward, nicht das mystische Wasser, nicht die Anrufung der göttlichen Allmacht, nicht die Besserung durch Buße: alle diese müssen nothwendiger Weise in den Zustand übergehen, der ihnen angemessen ist. Es paßt aber für das ver=

*) III. p. 100. μη δυνασθαι δε φημι διχα της κατα το λουτρον αναγεννησεως εν αναστασει γενεσθαι τον ἀνθρωπον, οὐ προς την του συγκριματος ἡμων ἀναπλασιν τε και ἀναστοιχειωσιν ἀποβλεποντες. προς τουτο γαρ δει παντως πορευθηναι την φυσιν οἰκειαις ἀναγκαις κατα την του ταξαντος οἰκονομιαν συνωθουμενην, κἀν προσλαβῃ την ἐκ του λουτρου χαριν, κἀν ἀμοιρος μεινῃ της τοιαυτης μυησεως, ἀλλα την ἐπι το μακαριον τε και θειον και πασης κατηφειας κεχωρισμενην ἀποκαταστασιν.

läuterte Gold der Schmelzofen, damit die Natur, wenn das beigemischte Böse ausgeschmolzen ist, endlich nach langer Zeit wieder der Gottheit rein dargestellt werden könne. Da nämlich Feuer und Wasser eine solche reinigende Kraft besitzt, so bedürfen diejenigen, die sich von dem Schmutze des Bösen durch das mystische Wasser befreit haben, der anderen Art der Reinigung nicht; die aber diese Reinigung nicht empfangen haben, müssen durch's Feuer gereinigt werden. Denn daß derjenige, der sich nicht von allen Flecken des Bösen gereinigt, in die göttliche Versammlung nicht eingehen könne, das beweist die Vernunft und die Lehre der heiligen Schriften. Dieses ist es, was, an und für sich unbedeutend, Anfang und Bedingung erhabener Güter wird. Unbedeutend nenne ich es, weil die dafür gegebenen Vorschriften so leicht erfüllt werden können (μικρον δε φημι το ευκατορθωτον). Denn was kostet's für Anstrengung, zu glauben, daß Gott überall gegenwärtig sei, daß seine belebende Kraft, die in Allem wohnt, auch bei denen, die sie anrufen, zugegen sei, daß dieselbe, wenn sie gegenwärtig ist, auch das ihr Angemessene wirke? Es ist aber der göttlichen Wirksamkeit angemessen, der Erretter derjenigen zu sein, die sie anrufen. Diesen Segen zeigt sich durch die Reinigung im Wasser. Der Gereinigte wird der Reinheit theilhaftig, die wahre Reinheit ist aber die göttliche Natur. Du siehst, wie unbedeutend und leicht der Anfang ist, der Glaube und das Wasser, jener von unserem freien Entschlusse abhängig, dieses durch Gewohnheit dem Menschen unentbehrlich. Wie groß ist aber das Gut, das aus solchem Anfange hervorgeht, die Verwandtschaft mit der Gottheit selbst. Aber da das menschliche Wesen eine Mischung aus Geist und Körper ist, so ist es nothwendig, daß die zum Leben zu führenden Menschen in Beziehung auf jede von beiden Seiten dem Erlöser folgen. Die Seele nun hat, indem sie durch den Glauben mit ihm Eins geworden ist, in

denselben den Grund ihrer Erlösung; denn die Vereinigung mit dem Leben führt die Theilnahme an demselben mit sich. Der Leib aber gelangt auf eine andere Weise zur Gemeinschaft und Vereinigung mit dem Erlöser. Wie diejenigen, welche Gift empfangen haben, durch ein anderes Mittel die zerstörende Gewalt zu vernichten pflegen; (es muß aber, wie das verderbende, so auch das abwehrende Mittel in den Leib des Menschen aufgenommen werden, damit auf diese Weise die heilende Kraft sich durch den ganzen Körper vertheile); so bedürfen wir auch, nachdem wir dasjenige gekostet, was unsere Natur zerstörte, eines Mittels, das das Aufgelöste wieder zusammenzieht, damit dieses abwehrende Mittel, in uns aufgenommen, den dem Körper durch das Gift verursachten Schaden durch den Gegensatz aufhören lasse. Worin besteht nun dieses Mittel? Es ist jener Leib, der den Tod überwältigte und unser Leben begann. Denn wie weniger Sauerteig nach dem Ausspruche des Apostels den ganzen Teig säuert, so verwandelt der von Gott unsterblich gemachte Leib*), wenn er in unseren aufgenommen ist, unseren ganzen Körper in seine Natur. Denn wie, wenn ein auflösendes Mittel einem gesunden Körper beigemischt ist, dieser ganze Körper sich auflöst; so verwandelt auch der unsterbliche Leib denjenigen, der ihn in sich aufgenommen hat, ganz und gar in sein Wesen. Es kann aber in den Körper nichts auf andere Weise übergehen, als wenn es in Form der Speise oder des Trankes aufgenommen wird. Es ist also nothwendig, die lebenmittheilende Kraft des Geistes auf die Art, wie die Natur es vermag, in uns aufzunehmen. Da nun allein der die Gottheit in sich fassende Körper der Gnade theilhaftig geworden ist, Leben zu erzeugen, und da wir bewiesen haben, daß unser Leib nicht anders unsterblich werden könne, als dadurch, daß er durch Vereinigung

*) III, 102. [illegible] ist hier [illegible] zu lesen.

mit jenem unsterblichen Leibe der Unvergänglichkeit theilhaftig wird; so müssen wir nun betrachten, wie es möglich ist, daß jener eine Leib, an so viel tausend Gläubige auf dem ganzen Erdboden stets vertheilt, in jedem Gläubigen, der nur einen Theil empfängt, wieder zu einem Ganzen werde und zugleich immer an sich ganz bleibe (ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι, πῶς ἐγένετο δυνατὸν τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα ταῖς τοσαύταις τῶν πιστῶν μυριάσι κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην εἰς ἀεὶ καταμεριζόμενον, ὅλον ἐν ἑκάστῳ διὰ τοῦ μέρους γίνεσθαι καὶ αὐτὸ μένειν ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον). Um nun über diesen Gedanken keinen Zweifel übrig zu lassen, müssen wir kurz auf die Physiologie des Körpers Rücksicht nehmen. Wer weiß nicht, daß die Natur unseres Körpers das Leben an sich nicht als ein unveränderliches Eigenthum besitzt, sondern durch eine ihr zuströmende Kraft sich erhält, indem sie in ununterbrochener Bewegung das Fehlende anzieht und das Ueberflüssige ausstößt. Und, wie ein Schlauch voll Wasser, wenn dasselbe am unteren Ende hinausflösse, nicht denselben Umfang behalten würde, wenn nicht anderes Wasser von oben hineingegossen würde, so daß der Beobachter sieht, der Umfang des Schlauches gehört nicht eigentlich ihm an, sondern wird gebildet durch das, was zuströmt: so besitzt auch die Bildung unseres Körpers nichts, wodurch sie sich erhielte, sondern die hineinströmende Kraft erhält ihn. Diese Kraft ist und heißt Speise. Diese Speise ist ferner nicht für alle Körper dieselbe, sondern ist von dem, der die Natur eingerichtet hat, für die verschiedenen Wesen verschieden angeordnet. Denn einige Arten von Thieren nähren sich von Wurzeln, andere von Kräutern, andere von Fleisch; der Mensch vorzugsweise durch Brod und zur Erhaltung der Flüssigkeit in ihm bedient er sich nicht nur des Wassers, sondern mischt es auch mit Wein, um den Wärmestoff in sich zu erhalten. Das ist die Kraft, die die Gestalt unseres Körpers erhält. Denn wenn ich es in mich aufgenommen habe, wird es

Fleisch und Blut, indem die Speise durch die dieselbe umwandelnde Kraft in die Form des Körpers übergeht. Gehen wir nun auf die vorliegende Frage zurück. Die Frage war nämlich, wie jener Körper Christi, der die Natur aller Gläubigen wieder zum wahren Leben zurückruft, an alle vertheilt werden kann, ohne dadurch abzunehmen. Wir sind nun zu einem genügenden Grunde gelangt, denn wenn jeder Körper durch die Nahrung besteht, diese aber Speise und Trank ist, und die Speise das Brod, der Trank das durch Wein versüßte Wasser ist, und das göttliche Wort mit der menschlichen Natur vereinigt und in unserem Körper aufgenommen, nicht eine neue Erhaltungsweise für die menschliche Natur erfand (οὐκ ἄλλην τινὰ [illegible] τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τὴν [illegible]), sondern seinen Körper durch die gewöhnlichen Mittel, Speise und Trank, erhielt: so war es, wie derjenige, der das Brod sieht, in gewisser Weise den menschlichen Körper erblickt, weil jenes in diesen übergeht — so war also jener, die Gottheit aufnehmende Körper Christi in gewisser Weise identisch mit Brod, da die Speise in die Natur des Körpers überging. Denn was jedem Körper eigenthümlich ist, haben wir auch in Bezug auf den Körper Christi eingestanden, die Erhaltung desselben durch Nahrung. Jener Körper wurde dadurch, daß der göttliche Logos in ihm wohnte, göttlicher Würde theilhaftig (πρὸς τὴν θείαν ἀξίαν μετεποιήθη). So glaube ich mit Recht, daß das durch den göttlichen Logos geheiligte Brod auch jetzt in den Körper des göttlichen Logos umgewandelt werde (καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν). 31)

31) Welche von den in der christlichen Kirche jetzt gangbaren Abendmahlstheorien unterstützt der Nyssener durch seine Darstellung? Ich werfe die Frage auf, um darauf zu antworten, daß es von irgend einer behaupten, in Gregors Ansichten hineinlegen heißen würde, was in ihnen

Denn Brod war der Möglichkeit nach auch jener Leib; er wurde aber dadurch, daß der Logos in ihm wohnte, geheiligt. Wie nun das in jenen Leib verwandelte Brod göttliche Kraft wurde, so geschieht das Gleiche auch jetzt. Denn dort heiligte die Gnadenfülle des Logos den Körper, der durch das Brod bestand und gewissermaßen selbst Brod war; hier nun wird auf dieselbe Weise nach dem Ausspruche des Apostels das Brod durch den göttlichen Logos und durch Gebet geheiligt, indem es nicht als Speise und Trank in den Leib des Logos übergeht, sondern sogleich in den Körper des Logos verwandelt wird, wie der Logos selbst sagt, „dies ist mein Leib." — — Die Offenbarung Gottes verband sich deshalb der vergänglichen Menschennatur, damit die Menschheit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit des göttlichen Wesens theilhaftig würde. Deshalb vereinigt er sich (*ἑαυτον ἐνσπειρει*) mit allen, die an die göttliche Heilsanstalt glauben, durch das in Wein und Brod bestehende Fleisch,

---

keineswegs liegt. Diese Stelle, wie die andere Tom. III. p. 286. p. 389 f. *ὁτε βρωτον ἑαυτου το σωμα εἰς βρωσιν — σαφως ἐνδεικνυται τῳ ἠδη γεγεννησθαι ἐντελη του ἀμνου την θυσιαν. οὐ γαρ ἀν ἠν το σωμα του ἱερειου προς ἐδωδην ἐπιτηδειον, εἰπερ ἐμψυχον ἠν. οὐκουν ὁτε παρεχε τοις μαθηταις ἐμφαγειν του σωματος, και του αἱματος ἐμπιειν, ἠδη κατα το θελητον τῃ ἐξουσιᾳ του το μυστηριον οἰκονομουντος ἀῤῥητως τε και ἀορατως το σωμα ἐτεθυτο· και ἡ ψυχη ἐν ἐκεινοις ἠν, ἐν οἱς αὐτην ἡ ἐξουσια του οἰκονομουντος ἐναπεθετο μετα της ἐγκεκραμενης αὐτῃ θειας δυναμεως, τον ἐν καρδιᾳ ἐκεινον χωρον περιπολουσα.* p. 393. 398. 370 können nur, wenn man an dem Worte *μεταποιεισθαι* klebt, auf die Transsubstantiationslehre bezogen werden. Gregor hat jene Frage: wie jener eine Leib Christi von Tausenden genossen werden könne, ohne abzunehmen, nicht aufgeworfen, um sie zu beantworten; er beweist vielmehr durch seine weitere Ausführung, daß er die jener Frage zum Grunde liegende Ueberzeugung für thöricht halte. Es ist nach seiner Ansicht nicht jener Leib, den die Jünger sahen, der täglich von den Gläubigen genossen wird; es ist vielmehr jedes gesegnete Brod der Leib des Herrn. Wie wir in der Taufe neu geboren werden, als Kinder des Himmels, so wächst durch die im Abendmahl genossene Speise der Leib mehr und mehr, dessen sich die Gläubigen bei der Auferstehung bedienen werden.

sich vermischend mit dem Körper der Gläubigen, damit durch die Vereinigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unvergänglichkeit theilhaftig werde. Dieses gewährt er dadurch, daß er vermittelst der Kraft des Segens die Natur der erscheinenden Dinge (Brod und Wein) in jenen (Körper) verwandelt.“ —

Anhang.

Der Origenianismus Gregors von Nyssa.

Nachdem das zweite Nicänische Concil vom Jahre 787 den Nyssener mit dem Beinamen des Vaters der Väter ausgezeichnet und diese ehrende Bezeichnung allgemein angenommen war, lag es im Interesse der Kirche, jeden Vorwurf der Häresie von diesem Vertheidiger des Glaubens zu entfernen. Dieser Ruhm, den Gregor in der Kirche seiner Orthodoxie wegen behauptete, gerieth aber in nicht geringe Gefahr, als die Origenisten sich auf seine Autorität zu berufen anfingen. Die Stellen, welche man anzog, um seine Uebereinstimmung mit Origenes nachzuweisen, schienen der damaligen Zeit theils so schlagend, theils waren sie es wirklich, daß die Kunst der Interpretation wenig dazuthun konnte, ihn von dem Geruche der Ketzerei zu befreien. Es blieb nur noch der doppelte Weg offen, entweder seine Schriften für interpolirt zu erklären, oder seine Rechtgläubigkeit aufzugeben. So gab Germanus, Patriarch von Constantinopel um den Anfang des 8ten Jahrhunderts, ein Buch unter dem Titel: Ἀνταποδοτικὸς ἢ Ἀνόθευτος heraus, das nur der Ehrenrettung des Nysseners bestimmt gewesen zu sein scheint (Photius bibl. cod. 233.). Der erste Theil dieser Schrift, in der die Origenistische Lehre von der Reinigung aller Sünder und der endlichen Erlösung des Teufels durch Stellen der Schrift und der Kirchenväter widerlegt wurde, scheint nur eine Art Einleitung zum zweiten, dem Haupttheile gewesen zu sein, in welchem

16*

der Verfasser die Behauptung, daß Origenisten in des Nysseners Werke ihre Ketzereien eingesäet, zu erweisen suchte. Wir können nicht mehr beurtheilen, ob Germanus bei diesem Nachweise historisch zu Werke gegangen; daß alle Stellen, die an Origenes Ansichten erinnern, von Ketzern eingeschwärzt seien, ist wenigstens sehr unwahrscheinlich, denn welcher Grund sollte, wenn sich Stellen der Art überhaupt in seinen Werken nicht vorgefunden hätten, die Ketzer veranlaßt haben, gerade die Werke dieses Vaters zu verunreinigen? Die Origenisten müssen in seinen Schriften Veranlassung gefunden haben, gerade ihn aus dem ganzen Chore der Kirchenlehrer zu wählen. Wie wenig sich des Germanus Conjektur begründen lasse, scheinen die späteren Kirchenlehrer eingesehen zu haben, wenigstens macht Nilus von Thessalonich im 12ten Jahrhundert nicht einmal einen Versuch, den Nyssener, den die abendländischen Theologen als eine der bedeutendsten Autoritäten für die Lehre vom Fegefeuer zu betrachten pflegten, denselben durch den Kunstgriff des Germanus zu entreißen.[1]) In den darauf folgenden Zeiten bildete sich die Ansicht, daß der Nyssener nur in der Lehre von der *ἀποκαταστασις* dem Origenes gefolgt sei. So urtheilt Dallaeus (de poenis et satisfactionibus hum. l. IV. c. 7. p. 368 ff. Amst. 1649.), daß Gregor die übrigen Ketzereien des Origenes verworfen, die von der Zurückführung aller Dinge zu Gott beibehalten habe (illud de omnium purgatione atque restitutione d e l i r i u m). Dieser Ansicht, daß Gregor e i n i g e Meinungen des Origenes in seine Schriften eingeflochten habe, tritt auch Schröckh (Kirchengeschichte XIV. p. 141.) bei, der darin eine Folge des Widerspruches

---

1) *του γουν περι αἰωνιου κολασεως μηπω ἐξητασμενου ζητηματος της των ἁμαρτωλων ἀποκαταστασεως δοξης και οὑτος γενεσθαι δοκει και τελος ἐξαγειν κολασεως, μηδεν ἀλλο ταυτην εἰναι ἀποφαινομενος ἡ καθαρσιν τινα και χωνειαν και προς θεον ἑλκυσμον δι' ὠδυνης και πονων, ὡς ἐσομενης ποτε τελειας ἀποκαταστασεως παντων και των δαιμονων αὐτων, ἱνα ᾐ, φησιν, ὁ θεος το παν ἐν πασιν.*

sieht, in welchem der ihm eigene Hang zur Spekulation mit seinem Berufe, die Dogmen der Kirche zu vertheidigen, gestanden habe. Schon das Wort „einflechten" deutet die Schwäche dieser Bemerkung an. Das Verhältniß zwischen Origenes und dem Nyssener erscheint auf diese Weise rein äußerlich. Der Irrthum, der sich in solchen Urtheilen ausspricht, ist ein doppelter, indem man theils die Bedeutung des Origenes in den einzelnen von ihm aufgestellten Ansichten gefunden zu haben glaubt, theils dem Gregor von Nyssa dieselbe verkehrte Ansicht von der Bedeutung des Origenes zuschreibt und sich den Einfluß dieses auf jenen nach der Gewohnheit unserer Zeit denkt, in der das fertige System eines Denkers begierig von einer Masse von Schülern ergriffen wird, die sich auf diese Weise der Mühe des eigenen Nachdenkens überhoben zu sein einreden. Es ist nicht zu läugnen, daß Mosheim manchen Wink darüber gegeben, wie man sich aus den von Huetius gesammelten Materialien eine lebendige, widerspruchslose Anschauung von Origenes bilden könne: dennoch ist bis auf die neueste Zeit hin nicht genug hervorgehoben worden, worauf der weitreichende Einfluß des Origenes eigentlich beruhe. Das Mangelhafte in der Auffassungsweise Mosheims macht Schröckh bemerklich; er verfällt aber bei dem Versuche eine richtigere Ansicht aufzustellen, in eine andere Verkehrtheit. Th. X. p. 115. „Nur scheint es, daß dieser sinnreiche Schriftsteller hin und wieder an dem Lehrgebäude des Origenes, das er aufführte, zu sehr gekünstelt, für einen Mann, dessen veränderliche und zweifelnde Lehrart er selbst erkennt, eine zu fest verkettete Reihe entschiedener Behauptungen ausfindig gemacht." *) Daß Mosheim zu sehr an Origenes Lehrgebäude gekünstelt, mag wahr sein, aber nicht in so fern, als dadurch das vielleicht nur Zufällige im Lichte der Nothwendigkeit er-

*) Ich citire Schröckh, weil nach ihm Viele sich anderer, glänzenderer Ausdrücke bedient haben, ohne etwas Neues vorzubringen.

schienen und die wirklichen Widersprüche durch die Bemühungen des Erklärers gehoben sind. Im Gegentheil ist Mosheims Darstellung deshalb gekünstelt zu nennen, weil er den bei aller Mannigfaltigkeit überall vernehmbaren Grundton des Systems nicht gefunden und die Uebergänge, die in des Origenes Gedankenverbindung durchaus natürlich waren, durch die von dem Ausleger falsch bestimmten Ausgangspunkte gezwungen erscheinen. Was soll man aber von dem Zusatze über des Origenes veränderliche und zweifelnde Lehrart denken? Die Veränderungen großer Geister sind die nothwendigen Metamorphosen des Gedankens, und sind somit, statt an dem systematischen Charakter eines Autors Zweifel zu erwekken, der sicherste Beleg für ihn. Nicht weniger beruhen die Zweifel des Origenes auf Principien, und wie man durch das Verfolgen jener Veränderungen den Bau der eigenen Gedanken vollenden lernt, so gelangt man durch die Betrachtung solcher Zweifel zur unumstößlichen Gewißheit. Origenes ist nicht durch einige sonderbare Lehrsätze groß, die aller Welt unter seinem Namen als ketzerisch vorgewiesen zu werden pflegen von schwachen Köpfen, die mit orthodoxen Formen überall Maaß zu nehmen gedenken. Origenes ist groß durch den e i n e n Gedanken, die Philosophie mit der Religion in Verbindung zu setzen und dadurch eine Theologie zu schaffen. Bei Clemens von Alexandrien war es noch mehr Instinkt gewesen, Origenes gab demselben Bewußtsein und so begann das Christenthum eine Wissenschaft von sich zu bilden.

Unter denen, welche die Zeitgenossen als Origenisten bezeichneten, mögen die wenigsten das Streben des großen Kirchenlehrers vollkommen begriffen, einige durch den freieren Blick, den sie sich bewahrt, eine ihres Vorbildes würdige Vielseitigkeit behauptet, die meisten einige falsch verstandene und verkehrt angewandte Meinungen desselben sich angeeignet haben. Wenigstens läßt sich, abgesehen von dem Tyrischen Bischof Methodius und den Alexandrinern Theognostus und Pierius, ziemlich bestimmt

nachweisen, wie der große Haufe der orthodoxen Theologen deshalb den Kampf gegen Origenes begann, weil die Arianer durch Eusebius v. Caesarea denselben für sich bereits in Besitz genommen hatten. So ist der Origenianismus der einzelnen Kirchenväter von sehr verschiedener Farbe; des Nysseners Origenianismus besteht in dem Versuche, sich das Christenthum durch die philosophischen Ueberzeugungen, die er sich angeeignet, zu erklären. Dieser theologische Charakter des Nysseners, in welchem nach unserer Ansicht sein Origenianismus zu suchen ist, äußert sich vorzugsweise auf eine doppelte Weise, durch die Herrschaft des Gedankens über den Buchstaben der heiligen Schrift und über die sittliche Erfahrung. Sonach haben wir zuerst von des Nysseners Bibelerklärung, sodann von seinem Theologumen über die *ἀποκαταστασις των παντων* zu sprechen.

I. Seit Origenes erbte die allegorisirende Interpretationsweise mehr als ein Stück der Ueberlieferung fort, denn als ein von den Principien der theologischen Thätigkeit erzeugtes Glied, von dem das Uebrige wiederum getragen und gehalten würde. So üppig die Früchte oft sind, die Gregor von Nyssa im Treibhause der Allegorie zieht, so klar ist das Bewußtsein, das er bei Aufstellung der Principien darlegt. Suchen wir also zuerst diejenigen Punkte in Gregors Grundüberzeugungen, welche als Keime alle Gesetze, die er bei seiner Schriftauslegung befolgte, in sich beschlossen enthalten. Denn, daß man von einer bestimmten Ansicht ausgehend die heiligen Schriften auszulegen suchen müsse, kam damals Niemanden in den Sinn zu bestreiten, und Gregor war gewiß über die Gründe, die diesen Weg als den einzig möglichen zeigen, auf dem man zum Begreifen einer Schrift gelangen könne, zu dem Grade der Selbstverständigung gelangt, der erforderlich ist, um die Mißverständnisse aufzudecken, welche den Versuchen zum Grunde liegen,

aus dem todten Buchstaben den Geist zu locken, ohne welchen hinzuzubringen. Gregor vergaß nicht, daß sich bei dem Versuche, aus den durch kirchliche Erziehung in ihm lebendig gewordenen Ueberzeugungen heraus die Schrift zu begreifen, Einzelnes, was nicht nur aus jenem Boden emporgewachsen, mit einschleichen könne, da er sich ja auch den Einflüssen eines von der Kirche getrennten Lebens unterworfen wußte; diese Besorgniß konnte ihn aber nicht zum Wegwerfen jener Ueberzeugungen selbst bewegen, sondern ihn nur wachsam und vorsichtig in der Anwendung und Durchführung derselben machen, nur warnen vor einem voreiligen Abschließen und Fürbeendeterklären der Arbeit, nur die Thätigkeit in ihm stets steigern, welche ein organisches Ganzes in allen seinen Theilen von allem Fremdartigen zu befreien und immer glücklicher abzurunden vermag. Er wußte, daß aus den heiligen Schriften Nahrungsstoff sich aneignen und die also gewonnenen Ueberzeugungen Andern darlegen, zwei Arten geistiger Thätigkeit seien, die sich gegenseitig nothwendig ergänzen und nur äußerlich von einander ganz geschieden erscheinen können. Gregors Auslegungsweise findet nur in folgendem dogmatischen Satze ihre Stütze: die Menschheit, die Idee derselben, das πληρωμα, nicht der Complexus der Individuen, trug, durch den Fall der göttlichen Kräfte beraubt, den Keim des Todes in sich, der ihre ganze Natur immer mehr durchdringend, eine endliche Zerstörung befürchten ließ, wenn nicht Hülfe erschien. Diesem absterbenden Gliede des Universums (σαρξ) der Menschheit vermischte sich der Sohn Gottes, um ihm dadurch die Kraft zu gewähren, welche dasselbe in die im Anfange bestehende, dann aufgelöste Harmonie mit der ganzen Schöpfung des Höchsten zurückführen könnte. Erinnern wir uns nun, wie er diese Mittheilung der göttlichen Lebenskraft nicht als irgendwelche Steigerung des natürlichen — körperlichen und geistigen — Lebens, sondern als die Hineinbildung eines ganz neuen Elementes in Körper

und Geist betrachtete[2]) und wie er mit der Sprache rang, um ihr dafür recht bezeichnende Ausdrücke abzugewinnen (*ἀνακρασις, μεταποιησις, μεταστοιχειωσις*), nehmen wir noch hinzu, daß er sich die Wirksamkeit des göttlichen Geistes durch den Erlöser in der Menschheit nur zur Herrschaft gelangt (III, 659. *ἡ του ὑψιστου δυναμις δια της ἐπελευσεως του ἁγιου πνευματος ἐγκραθεισα ὁλῃ τῃ φυσει ἡμων*) dachte, keineswegs aber erst mit ihm begonnen, obschon desto unscheinbarer und leiser, je weiter von ihm entfernt; so haben wir die Fäden, deren Verschlingung den Knoten seiner Auslegungsart bildet. Nach jener Ansicht von der *μεταστοιχειωσις* der menschlichen Natur durch den göttlichen Geist zerlegte sich ihm nun jede Erscheinung, in der jene Umwandlung sich kundthat, in zwei Elemente, deren eines nicht als durch nothwendige Entwickelung ins andere übergehend gedacht wurde, sondern deren eines, das alte Leben in Körper und Geist, höchstens durch seine Bedürftigkeit einer Erneuerung auf's andere hinweisen konnte. Nur durch die Erscheinung des alten Menschen konnte aber der göttliche Geist auf die Welt wirken, nur in der Masse jenes natürlichen Lebens konnte er sich ausdrücken, welche man das höhere Princip aufnehmen ließ, wie der Körper die Wohnstätte der Seele wird, und die in den heiligen Schriften zur Rede geworden, die Hülle des Geistes hieß oder der Körper der Schrift (*σωμα της γραφης*), indem man unter Schrift die darin niedergelegten göttlichen Geheimnisse verstand. Das aber muß festgehalten werden, daß durch jene Vereinigung des höheren Geistes mit dem Menschen das Erzeugniß des letztern wesentlich ein anderes geworden war, daß wenn die menschlichen Gedanken (*γηϊνα δογματα*) des gottbegeisterten Redners, worin sich sein Schauen der gött-

2) Siehe Tom. III, p. 892. a. *ἀμφοτεροις, δι' ὠν ἡ ἀνθρωπινη φυσις συνεστηκε, ψυχῃ τε λεγω και σωματι, ἡ θεια κατακιρναται δυναμις, ἑκατερῳ καταλληλως ἑαυτην καταμιξασα.*

lichen Mysterien kleidete, abgestreift worden, nun das Ewige, das Leben, der Geist selbst zurückbleibt. Denn in allen Reden und Erzählungen der Schrift finden sich Beziehungen auf's höhere, göttliche Leben, und nichts ist der Art, daß darin nicht eine gewisse Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen offenbar würde, indem eine menschliche Rede oder Handlung erzählt wird, der verborgene Sinn aber über das Göttliche Aufschlüsse giebt: III, 93. a. Am deutlichsten spricht Gregor diese Ansicht aus Tom. II. p. 605, wo er von David sagt, daß er über das natürliche Bewußtsein erhoben, seine Gesänge gedichtet, — *οὐκ ἐν ἑαυτῳ μενων, τουτ᾽ ἐστιν οὐ κατ᾽ ἀνθρωπινην φυσιν φθεγγομενος, τα οὐρανια διεξηει μυστηρια* — und von dem Verhältniß des ursprünglich vorliegenden Sinnes zu einem verborgenen sagt: *και δια τουτο πασα γραφη θεοπνευστος λεγεται, δια το της θειας ἐμπνευσεως εἰναι διδασκαλιαν, εἰ περιαιρεθειη το σωματικον του λογου προκαλυμμα, το λειπομενον κυριος ἐστι και ζωη και πνευμα.* Verläßt man den objektiven Standpunkt dieser Lehre und begiebt sich auf den subjektiven, so stoßen wir auf ein Analogon der Neuplatonischen Entkörperungs- und Vereinfachungslehre. Wie der Fall in einer aus Vorherrschaft sinnlicher Lust hervorgegangenen Uebertretung des göttlichen Gebotes bestanden, so wird der Mensch in diesem Zustande der Erniedrigung erhalten durch alles, was die Bestrebungen des Willens zu Dienerinnen gröberer oder feinerer Lust macht. Nur indem man sich rein erhält von der Berührung der sündigen Welt, kann man auch nach und nach den Nebel zerstreuen, welcher seit jenem Ungehorsam unserm geistigen Blicke die Verhältnisse der göttlichen Welt verhüllte. Je mehr es uns gelingt, alle unreinen Begierden schweigen zu lassen, uns wieder das Höhere, Göttliche anzueignen, wozu uns der Erlöser durch die in ihm vollzogene *ἀνακρασις* des Göttlichen und Menschlichen erhoben und das Ewige und Gute zum einzigen

Ziel unsers Strebens zu machen: um so freier wird auch unsere Erkenntniß von Irrthum, um so fähiger das innere Auge, durch die Hülle dieser Welt hindurch die Gesetze der ewigen Welt zu schauen.[3])

Gehen wir von diesen allgemeinen Bemerkungen über Gregors Ansicht vom Verhältnisse des Inhalts zur Form und von der Methode, den wahren Sinn der heiligen Schrift zu erfassen, zu dem Besonderen über, was er ausführlicher behandelt; so kommen wir auf den Begriff von der Mittheilung des Göttlichen an die gesunkene Menschheit, den Gregor *συγκαταβασις* nennt. Es ist neuerlich schon öfter darauf aufmerksam gemacht, wie die Accommodationstheorie keinesweges in unserer Zeit entstanden; obschon es verzeihlich war, daß man bei zwei Erscheinungen, deren Resultate mit einander unvereinbar waren, die Identität der Form übersah und einen unnützen Kampf gegen dieselbe begann, der eher hätte gelingen mögen, wenn man ihn gleich vom Anfange an gegen den in jener Form hervortretenden Geist ethischer Einseitigkeit unternommen hätte. Gregor hatte zwei Elemente vor sich, die entgegengesetzt waren und deren Vereinigung erfolgen sollte; Göttliches und Menschliches

---

3) Auf diese das Geschäft der Interpretation fördernde oder hemmende Selbstbildung beziehen sich die Worte des Nazianzeners, die er nach des Hieronymus Mittheilung bei besonders dunkeln Stellen oft wiederholt haben soll: scio, quia locus iste — divinum cor quaerat interpretis. — Hierauf beziehen sich die zahlreichen Stellen unsers Gregor über jenes *ὀμμα διορατικον*, das die *αἰνιγματα* dieser Welt und des unter den Gesetzen dieser Welt erschienenen göttlichen Wortes löst. Den ganzen Weg, auf welchem Gregor den Menschen zur Anschauung jener ewigen Harmonie zurückführt, den Ausgangspunkt und das Ziel faßt er sehr geschickt zusammen in dem Ausdruck: der Christ sei geworden *μυστης ἐκ βεβηλου.* II, 168. a. — Auf dieser Ueberzeugung beruht des Nysseners allegorische Interpretation; ähnliche Ansichten liegen bei jeder zum Grunde. Mit dieser als Princip das Ganze bewegenden Ueberzeugung stehen andere Gründe in Verbindung, auf die Lobeck im Aglaophamus an mehreren Stellen hingewiesen, von denen wir nur zwei anziehen wollen. p. 843 heißt es: Ornandae autem et figurandae orationis studium tantum abest ut a prisci sermonis simplicitate abhorreat, ut

sollte, nachdem die frühere Verwandschaft aufgehoben war, wieder in einander übergehen und zwar sollte letzteres aus seiner Erniedrigung erhoben werden. Sich selbst zum Göttlichen zu erheben, vermochte die ohnmächtige Menschheit nicht: die Gottheit mußte herniedersteigen. In einem doppelten Acte vollendete sich also die neue Verbindung des Himmels mit der Erde (nach Gregors Lieblingsausdruck die Zurückverwandlung der Erde in den Himmel, *μεταστοιχειωσις*); zuerst senkte sich das Göttliche in die Menschheit hinab und dann zog es ebendieselbe dadurch zu sich hinauf. Soll dies Verhältniß in Bezug auf alle Lebensverhältnisse ausgedrückt werden, so wird das erste in der Geburt des Sohnes Gottes als Mensch befaßt, das zweite in der Himmelfahrt des menschgewordenen Gottes angeschaut, und diese Himmelfahrt scheint Gregorn mehr als bloßes Bild für die Erhöhung der Menschheit zu sein, sie ist ihm vielmehr Grund und Anfang der *ἀποκαταστασις*; wie überhaupt das Verständniß der Ideenassociation, die die allegorische Interpretationsweise mit seinen christlichen Grundanschauungen verband, davon besonders abhängt, wie weit man ihm in der Vorstellung von der durch die

---

nihil potius sectentur ii, qui in dicendo non artis praecepta, sed liberum animi impetum sequi solent. Quare plebejus sermo non Scytharum solum, quos Clemens nominat, aut Celtarum, quos Diodorus, sed omnium omnis memoriae gentium tropis et figuris abundat, neque non nostri de plebe homines, si faceti esse volunt, obliquis inter se sententiis jaculari et verbis per similitudinem translatis ludere gestiunt, non ulla obscuritatis affectione, sed quia ingeniosi videtur et oblectat, rerum distantium cognationem celeriter comprehendere posse et, tanquam e silice scintillam, sic latentem in abdito similitudinem excutere. (Cic. d. orat. III, 39. Omnes translatis magis delectantur et alienis quam propriis et suis.) — p. 369: Sane ita J. Capellus veteres juris consultos excusat mutuum interpretantes, quod ex meo tuum fiat, testamentum autem testationem mentis, non quod eam verborum originem esse putarent, sed ut significationem eorum altius in legentium animis defigerent. Similiter ecclesiastici quidam autores, quum nomen Pascha a graeco verbo *πασχειν* repetunt, non per ignorantiam lapsi, sed allusionis quandam gratiam aucupati videntur.

Menschwerdung bewirkten Durchdringung der körperlichen und geistigen Natur des Menschen durch's Göttliche zu folgen vermag. Soll jenes Doppelverhältniß aber allein auf die Erkenntniß bezogen werden, so besteht die Menschwerdung des Göttlichen in der Einkleidung des Logos in Bilder, Geschichte, Dogmen und anderes geistiges Eigenthum der gefallenen Menschheit und das Verklärtwerden der Menschheit in dem durch die schriftliche Offenbarung auf mannigfache Weise vermittelten Schauen des Ewigen, in dem Erkennen der himmlischen Mysterien (*ἡ του ὀντος ἀσφαλης κατανοησις*. I, 191. b. *θεωρια των μυστηριων οὐρανιων*). Es wird also zweierlei zu entwickeln sein, nämlich wie Gregor sich die *συγκαταβασις* dachte und was er über die Methode aufstellte, deren man sich bedienen müsse, um aus der heiligen Schrift, diesem in gewisser Beziehung auffallendsten Zeugniß für die Entartung des menschlichen Geschlechts, die ewigen Wahrheiten zu entnehmen. Schon von vorne herein werden wir hiefür bei Gregor nur Andeutungen erwarten, die aber, wie es der natürliche Gang der wissenschaftlichen Verständigung vermuthen läßt, schon umfassender und klarer sind, als bei demjenigen, welchem diese Art der Schrifterklärung in der alten Kirche eigentlich ihr Leben verdankt. Wie abhängig das Verständniß der Schrift von der Geistesbeschaffenheit derer ist, welche sie aufnehmen, deutet er entfernt schon da an, wo er erwähnt, daß die Wirkungen der ewigen Wahrheit, die Gutes und Böses Allen auf gleiche Weise vorhält, bei den Menschen doch so verschieden seien. *ἡ γαρ διδασκαλια της ἀληθειας προς τας διαθεσεις των δεχομενων τον λογον συμμεταβαλλεται*. I, 198. c. In näherer Beziehung aber zum eigentlichen Schriftverständniß erklärt er sich in einem Briefe, in dem er auf die Frage eines gewissen Bischofs Theodosius über die Zauberin von Endor antwortet. Hier heißt es: „oft pflegt die Schrift die Meinung der Menschen so zu erzählen, als

hätte sie objektive Gültigkeit;" und zur Erklärung steht folgendes Beispiel dabei: „wie bei Bileam, der den Dienern des Königs sagte, er wolle abwarten, was ihm sein Gott heißen werde, und darauf, als Jehova erschienen und Israel zu fluchen verboten, nicht mehr, wie vorher, auf Vogelflug achtete. Ein unachtsamer (ἀνεπισκεπτος) Leser könnte meinen, auch vordem habe sich schon der wahre Gott Bileam offenbart, da die Schrift doch nur den Götzen Bileams Gott nennt, weil dieser ihn dafür hält. So nennt auch hier die Schrift die Erscheinung Samuel, obschon nur ein Dämon seine Gestalt nachahmte." II, 38. b. *εὑρισκομεν γαρ την γραφικην συνηθειαν πολλαχου το δοκουν ἀντι του ὀντος διεξιουσαν.* Nun müssen wir einige Stellen folgen lassen, die sich auf den ersten Anschein durchaus zu widersprechen scheinen, bei genauerer Betrachtung aber mehrere Seiten einer und derselben Ansicht sind, welche, in diese doppelte Beziehung gestellt, desto mehr an Klarheit gewinnt. In einer apologetischen Abhandlung, die die kirchliche Trinitätslehre gegen den Vorwurf des Tritheismus vertheidigen soll, ist Gregor in Verlegenheit, wie er die Schrift darin rechtfertigen soll, daß sie seinem philosophischen Sprachgebrauch zuwider so oft den Begriff „Mensch" in der Mehrzahl braucht. Sein endliches Resultat ist: „man muß wissen, daß die Schrift sich in den Gebrauch der eben herrschenden Redeweise fügt und nicht für die verschiedenen Bedeutungen der Worte genaue Gesetze vorschreibt, auch nicht etwa eine kunstgemäße Theorie der Sprache liefern will, sondern nach der jedesmal bestehenden Gewohnheit spricht. Sie ist immer nur auf den Nutzen derjenigen bedacht, welche die Schrift lesen werden, und weit davon entfernt, mit kleinlicher Aengstlichkeit die Worte zu wählen, wo kein Schaden zu erwarten ist. So könnte man eine lange Reihe sonderbarer Worte

aus der Schrift zusammenstellen.“ 4) Daß Gregor die Schrift an dieser Stelle deshalb entschuldigen zu müssen glaubt, daß sie seinen philosophischen Sprachgebrauch nicht beobachtet, werden wir erklärlich finden, da er einen Hauptvortheil der Philosophie in der Feststellung eines richtigen Sprachgebrauchs sah; wie gar nothwendig ihm aber diese Entschuldigung erschienen sei und wie er die Vernachlässigung der philosophischen Kunstausdrücke nur in Rücksicht auf den Nutzen der Leser (*βεβηλος*) zulässig fand und wie ihm hierin beinahe der Kern der Accommodation lag, werden die zwei folgenden Stellen noch deutlicher zeigen. In der streng philosophischen Abhandlung *περι κοινων ἐννοιων*, wo er eben aus der Natur der allgemeinen Begriffe die Trinität herleitet, sagt er: „wie die Schrift überall von einer Uebertragung unserer Verhältnisse ausgeht, um uns auf ihre Dogmen herüberzuleiten (wobei er anthropopathische Beispiele einwebt), so spricht sie auch von drei Menschen unserer alten Gewohnheit nach, um das Gemeinübliche und im Gebrauch der Meisten Vorkommende nicht von sich zu weisen; einen Menschen nennt sie aber nach der genaueren Sprachweise, damit sie auch in Betrachtungen, die auf das eigentliche Wesen der Dinge gehen, das Ziel nicht zu verfehlen scheine. Das erstere haben wir als ein Herablassen zum Nutzen und Frommen der Schwächeren zu betrachten, im letztern finden wir das Dogma, das sie zur Feststellung und weitern unverfälschten Ueberlieferung der vollkommenen Wahrheit ausein=

---

4) *γνωστεον, ὁτι τῃ συνηθειᾳ της ἐπικρατουσης διαλεκτου κεχρημενη, οὐχι νομοθετει το δειν οὑτως ἠ ὡς ἑτερως κεχρησθαι τοις ῥημασιν· οὐδε τινα τεχνικην περι ῥηματων διδασκαλιαν ποιουμενη, ταυτα διεξεισιν, ἀλλα κατα την ἐπικρατουσαν συνηθειαν χρηται τῳ λογῳ κ.τ.λ.* Im Folgenden ist *σολοικοφανεις* von dem Standpunkte aus zu begreifen, auf den sich Gregor gestellt hat, indem er nämlich den philosophischen Sprachgebrauch in streng dogmatischen Untersuchungen festgehalten wissen will, nennt er es Solöcismen, wenn die Worte nach der gemeinen verkehrten Redeweise (*καταχρησις*) gebraucht werden. III, 25. 26.

andersetzt.“ 5) Hier, so scheint es, haben wir neben der ersten mit dem Grundsatz der *συγκαταβασις* ganz übereinstimmenden Erscheinung, in der zweiten ein jenem ziemlich fremdartiges Element, nämlich die Behauptung, daß die Schrift auch oft die weit von der Fassungsweise der gemeinen Leser entfernt liegende philosophische Sprachform anzuwenden pflege, die in folgender Stelle noch bestimmter hervortritt. In einem der Erklärung von 1. Cor. 15, 28. eigens gewidmeten Aufsatze erklärt er sich nach einer vorausgeschickten Warnung, Niemand möge beim Gebrauch von *ὑποταγη* zur Bezeichnung des Verhältnisses Christi zum Vater an die gewöhnliche Bedeutung des Wortes denken, weiter folgendermaßen: „die Weisheit des großen Paulus verstand sich der Worte zu bedienen, wie es seine Absicht gerade erforderte, und wußte die Bedeutung der Worte seinem Gedankenverbande anzubequemen, der gewöhnliche Gebrauch mochte einen von dem seinigen noch so verschiedenen Sinn gegeben haben.“ So sehr sich Gregor dem ersten Anscheine nach in diesen Stellen zu widersprechen scheint, so verschwindet dieser Schein doch ganz bei näherer Betrachtung und es wird deutlich, daß er die Ueberzeugung, auf welcher die allegorische Interpretation beruhete, mit möglicher Consequenz durchführt. Es wurde bemerkt, daß Gregor, so zu sagen, von zweien Richtungen spreche, in denen sich das göttliche Wesen bewege, indem die Gottheit zuerst hinabgestiegen sei, dann aber mit der Menschheit vereint sich wieder erhoben habe. Beide Richtungen sollen sich auch in der heiligen Schrift aussprechen und die zweite erhält dadurch in den heiligen Schriften eine bestimmte Sphäre angewiesen, daß Ausdrucksweisen, die

---

5) *οὑτω και τρεις ἀνδρας λεγουσι δια συνηθειαν· ἱνα μη ξενιζῃ το κοινον και ἐν χρησει των πολλων ὑπαρχον. και ἑνα φησι δι' ἀκριβειαν, ἱνα μη παρασαλευῃ το τελος, και ἐν τῃ φυσει των πραγματων θεωρουμενη. και το μεν ἡγουμεθα συγκαταβασιν ἐπι χρησιμῳ και συμφεροντι των νηπιωδεστερων γεγενημενον· το δε ὁριζομεθα δογμα ἐπι βεβαιωσει και παραδοσει της τελειοτητος ἐκτιθεμενον.* II, 86. c.

die menschliche Sprache bisher nicht kannte oder wenigstens in anderer Bedeutung gebraucht, als Zeichen göttlicher, der gefallenen Menschheit fremd gewordener Begriffe in der Schrift sich finden. Man wird gestehen, daß, wenn man gegen die Voraussetzungen, auf welche sich diese Bemerkung bezieht, nichts einzuwenden gehabt hätte, diese Andeutung zu den tiefsten gehört, die der christliche Theolog wagen mag, um den Werth des neutestamentlichen Sprachidioms sicher zu stellen. Die letzte Bemerkung Gregors, daß die Apostel den gebräuchlichen Ausdrücken eine ganz fremde Bedeutung gegeben, führt, wenn man die Wirkung dieses Verfahrens auf den Leser ins Auge faßt, zur Betrachtung der Methode, in die Tiefen der Schrift einzudringen. Würde der Leser diese Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung nehmen, so würden daraus Lehren entnommen werden können, welche der Gottheit unwürdige Vorstellungen enthielten. In der heiligen Schrift darf sich aber kein des höchsten Wesens unwürdiger Begriff vorfinden: demnach zwingen solche Stellen, den unter der Hülle des Buchstabens verborgenen göttlichen Geist (*οια παραπετασματι τινι τῳ σωματι της γραφης το θειον ὑποκρυπτεται*) zu suchen. Derselbe göttliche Geist hat alle Bücher der heiligen Schrift eingegeben: es kann daher nicht wirkliche, sondern nur scheinbare Widersprüche geben, und es ist Pflicht des Auslegers, sie zu heben. Dies sind die Anzeichen, die uns zwingen, entweder unsern Glauben als unvernünftig aufzugeben oder die Quellen des Glaubens tiefer zu ergründen — *σκωμματα*. Der Nyssener scheint in dieser Beziehung mit größerer Kühnheit vorzuschreiten als seine exegetischen Vorgänger: er glaubt nicht nur an denjenigen Stellen von dem Wortverstande der heiligen Schrift abgehen zu müssen, wo etwas der Gottheit Unwürdiges vorgebracht wird, sondern auch da, wo sie etwas der philosophischen Wahrheit Widerstreitendes giebt, und rechnet auch dies zu den Umständen, welche uns eine allegorische Interpretation nothwendig machen.

So äußert er sich III, 216. c. in Bezug auf die Geschichte des Lazarus: *σωματικωτερον μεν ὁ λογος ἐκτιθεται το διηγημα, πολλας δε κατασπειρει τας ἀφορμας, δι' ὧν εἰς λεπτοτέραν θεωριαν ἐκκαλειται τον ἐξεταστην ἐπαΐοντα.* Die *ἀφορμαι* sind hier nämlich nicht irgendwelche dieser widersprechenden Schriftstellen, auch nicht irgendwelche hier verletzte Wahrheiten über das höchste Wesen, sondern die reinere Auffassung des Wesens unserer unkörperlichen Seele. Und daß es wirklich das spekulative Element, nicht das religiöse Interesse ist, was hier als *σκωμμα* betrachtet wird, geht daraus hervor, daß er nicht hinzusetzt „*εὐσεβες ἐστι λογιζεσθαι*“ sondern jeder Vernünftige (*ὁ μη ἀσυνετως ταις λεγομενοις ἑπομενος*) werde mit ihm übereinstimmen. — Darin stimmt Gregor mit den andern Auslegern, die ähnlichen Principien folgen, überein, daß die allegorische Interpretationsweise [6]), je nachdem dieselbe zur Entwickelung von Glaubenssätzen oder Lebensregeln angewandt wurde, mystisch oder anagogisch genannt wurde. [7]) — Nur dessen war der allegorische Schriftforscher gewiß, daß es beinahe überall hinter dem einfachen Wortsinn einen anderen gebe, der die Verhältnisse einer höheren Welt — bald in ethischer, bald in dogmatischer Hinsicht — aufkläre und der höchst verschiedenartig durch die übergeworfene Hülle (*σωμα της γραφης*) durchschimmere, bald mehr, bald minder bemerkbar, um den Betrachter zu seinen Entdeckungen zu reizen. Solche Winke

---

6) *αἰνιγμα, ἀλληγορια* (I, 141. *ἱστορια μεν σχηματι, θεολογια δε δυναμει*) werden von dem A. als N. T. gebraucht; *τυπικως* vorzugsweise, obschon nicht ausschließlich von dem A. T., da es auch in Bezug auf's N. T. noch eine den *τυπος* erfüllende Zukunft gab.

7) *μυστικως*, weil man die christlichen Dogmata im Gegensatz gegen die vorgeblich erhabenen Geheimlehren der Heiden *μυστηρια* zu nennen pflegte. II, 704. b. *μυστικα συμβολα.* II, 605. a. *οὐρανια μυστηρια.* — *ἀναγωγικως* dem Etymon nach, was besonders I, 198 einleuchtet, wo er von den das *χρησιμον των σωζομενων* bezweckenden Wundern sagt, er wolle mit dem Moralischen beginnen, *πρωτον δε — τον κατα την ἀγωγην καταμαθωμεν σκοπον.*

nicht zu übersehen, war Sache eines geschärften Blickes; daß aber bei gänzlichem Mangel eines sicheren Wegweisers, von dem vorliegenden Inhalt der Schrift zu ihren verborgenen Schätzen der oft überraschende Fund eben so oft zu einer bloßen Konjektur (στοχασμος) werden müsse, verkannte Gregor wenigstens keinesweges. Die Stelle T. I. p. 195 zeigt recht klar, wie er namentlich die anagogische Exegese in ähnlicher Weise, wie das Rechnen mit imaginären Größen aufgefaßt; er arbeitete nur auf ein bestimmtes Resultat — die Paränese — hin, ohne die angewandten Mittel vertheidigen zu wollen. Die Prüfung des Resultats bestand im Zusammenhalten desselben mit den einzelnen Theilen des Glaubens und dem Ganzen der Weltansicht. Ergaben sich hier Kollisionen, so mußte man die einzelne allegorische Deutung, die sie veranlaßt hatte, fallen lassen, ohne damit das Dasein einer wahren — bisher nur noch verborgenen — aufzugeben und von neuen Versuchen abzustehen. Auf solche Weise ist diejenige Ansicht, auf welcher die allegorische Interpretation beruht, mit den theologischen Grundüberzeugungen des Nysseners enge verbunden; die jedesmalige Anwendung aber ist zufällig. Die Erklärung der Geschichte des Falles, wonach unter den Kleidern aus Fellen die sterblichen Leiber, die wir jetzt an uns tragen, verstanden werden sollen, tritt allerdings unter den übrigen einzelnen Erklärungen so bedeutend hervor, daß man es verzeihlich finden mag, wenn Hieronymus, Epiphanius und Theophilus dieses exegetische Resultat als eine besondere Ketzerei des Origenes aufführten. In Bezug auf Einzelnes mag nur noch bemerkt werden, daß Gregor sich von des Origenes Meinung über die Hexe von Endor in seinem Briefe *περι της ἐγγαστριμυθου* entfernt und daß er die Stelle Matth. 16, 18. nach der Art der protestantischen Theologen auffaßt.

II. Wir sagten oben, sein Bestreben, die Spekulation mit der Religion zu vereinigen, zeige sich nicht nur in

seiner Schriftauslegung, sondern auch in der **Beherrschung der Erfahrung durch den Gedanken.** Jeder Mensch erfährt in sich den Widerstreit des Guten und Bösen, sein moralisches Leben ist nur eine Bewegung zwischen diesen Gegensätzen, und für den Christen ist diese Erfahrung noch reicher, weil die christliche Religion vorzugsweise ein ethischer Monotheismus ist. Die Geschichte der Religionen lehrt es, daß die ethischen Religionen vor andern in Gefahr gewesen seien, in Dualismus zu verfallen, und bestätigt somit, worauf eine besonnene Betrachtung ohnedies geführt hätte. Diejenige Form der christlichen Religion, welche das moralische Element vorzugsweise gepflegt hat, die evangelische Kirche, ist darum viel mehr, als die katholische von der Gefahr bedroht gewesen, in jenen Dualismus zu verfallen. Vor demselben kann nur ein wiederholtes Durcharbeiten des Begriffes, den wir uns von dem höchsten Wesen bilden, bewahren, und in so fern wahrhaft würdige Vorstellungen von der Gottheit, die gewiß auch damals nicht ohne mannigfachen Kampf errungen werden konnten, den Nyssener vor jener zu großen Hinneigung zum Dualismus bewahrt haben, sprechen wir von einer Beherrschung der Erfahrung durch den Gedanken, die sich vorzugsweise in der von ihm vorgetragenen Lehre von den letzten Dingen zeigt. Prachtvoll schließt das Schauspiel, zu dem sich Gregors Geist die Offenbarungen der Gottheit in der Welt geordnet hatte, mit der Zurückführung aller Dinge zu Gott (ἀποκαταστασις των παντων). Was die dualistische Meinung, welche ein Reich böser Geister, deren Widerstreben Gott nicht zu enden vermag (denn Bestrafung des Widerstrebens und Umwandeln dieses Hasses in Liebe ist von einander sehr verschieden), dem höchsten Wesen gegenüberstellt, eigentlich veranlaßt, ist der doppelte Irrthum, wonach man der Gottheit entweder nicht die höchste Macht oder nicht die höchste Liebe zuschreibt und somit der Lehre des Christenthums, daß Gott ein guter Geist sei, widerspricht. Unter der Macht

soll hier aber nicht die Gewalt verstanden werden, dem Menschen eine Ueberzeugung äußerlich aufzudringen, sondern die Weisheit, für jeden Menschen den Weg zu öffnen, auf welchem er, ohne seine Freiheit verletzt zu sehen, zur Vollkommenheit emporstrebt. Daß man gegen diese Allmacht Gottes fehle, ist im Christenthum stets wenig Gefahr gewesen, da in den Schriften des N. T. der religiöse Pantheismus der ethischen Atomistik (man erlaube mir diese Ausdrücke) nicht eine Zeile gegönnt hatte. Dagegen haben die christlichen Theologen es um so mehr an einer tüchtigen Bearbeitung des Begriffes der göttlichen Liebe fehlen lassen, und ich glaube nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß sich namentlich in dieser Beziehung die Nachwehen des Judenthums in der christlichen Kirche schmerzlich fühlbar gemacht haben. Gregor spricht nicht nur in einzelnen Stellen,[8]) wie diejenigen

---

8) T. III. p. 226 heißt es im *λογος περι ψυχης και ἀναστασεως*: *οὐ γαρ μισων οὐδε ἀμυνομενος ἐπι τη κακη ζωη (κατα γε τον ἐμον λογον) ἐπαγει τοις ἐξημαρτηκοσι τας ὀδυνηρας διαθεσεις ὁ θεος, ὁ ἀντιποιουμενος τε και προς ἑαυτον ἑλκων παν ὁ, τι περ αὐτου χαριν ἠλθεν εἰς γενεσιν· ἀλλ᾽ ὁ μεν ἐπι τῳ κρειττονι σκοπῳ προς ἑαυτον, ὁς ἐστι πηγη πασης μακαριοτητος, ἐπισπαται την ψυχην. ἐπισυμβαινει δε κατ᾽ ἀναγκην ἡ ἀλγεινη διαθεσις τῳ ἑλκομενῳ.* Nachdem er dies durch zwei Beispiele erläutert, fährt er p. 227 fort: *χρη γαρ παντη και παντως ἐξαιρεθηναι ποτε το κακον ἐκ του ὀντος, και ὁπερ ἐν τοις φθασασι εἰρηται, το ὀντως μη ὀν, μηδε εἰναι ὁλως. ἐπειδη γαρ ἐξω της προαιρεσεως ἡ κακια εἰναι φυσιν οὐκ ἐχει, ὁταν πασα προαιρεσις ἐν τῳ θεῳ γενηται, εἰς παντελη ἀφανισμον ἡ κακια μη χωρησει, τῳ μηδεν αὐτης ὑπολειφθηναι δοχειον*; p. 229: *εἰ γαρ ἐν πασι τοις οὐσι ὁ θεος ἐσται, ἡ κακια δηλαδη ἐν τοις οὐσιν οὐκ ἐσται*, und bald darauf: *παντα χρη ταξει τινι και ἀκολουθιᾳ κατα την τεχνικην του καθηγεμονος σοφιαν τη θειᾳ προσοικειωθηναι φυσει.* Diese Lehre sieht der Nyssener ausgesprochen in der Stelle Philip. 2, 10., denn hier werde angezeigt, sagt er p. 212, *ὁτι της κακιας ποτε ταις μακραις των αἰωνων περιοδοις ἀφανισθεισης οὐδεν ἐξω του ἀγαθου καταλειφθησεται, ἀλλα και παρ᾽ ἐκεινων (sc. καταχθονιων) ὁμοφωνως ἡ ὁμολογια της του Χριστου κυριοτητος ἐσται.* s. auch p. 254. Aehnliche Stellen finden sich im 8ten, 26sten und 35sten Capitel des *λογος κατηχητικος ὁ μεγας*. — Im *λογος προς τους πενθουντας ἐπι τοις ἀπο του παροντος βιου προς τον ἀΐδιον μεθισταμενοις* unterscheidet Gregor (III. p. 365. 6.) in


3 2044 052 932 837



